

TAKÓ FERENC

Tükör által

A nyugati filozófiai tradíció szerepe a Meiji-megújulás önértelmezésében¹

*„A világtörténelem keletről nyugatra megy;
mert Európa teljességgel vége a világtörténetnek, Ázsia a kezdete.”*
G.W.F. Hegel²

A kérdés

A mindenkori Japánban születő, a konfuciánus tanításhoz, a buddhizmushoz, illetve a belső keletkezésű japán gondolkodási mintákhoz kötődő művek összességét korunkban gyakran emlegetik „japán filozófia”-ként.³ Abban persze e terminus használói is egyetértenek, hogy a buddhista iskolaalapítók művei vagy a *bushi* erénytanhoz kapcsolódó Tokugawa-kori (1600–1867) munkák csak a terminus igen tág értelmében nevezhetők „filozófiai” írásoknak, amennyiben a japán gondolkodók a Tokugawa-kor utolsó szakaszában, első-sorban pedig a Meiji-kor (1868–1912) elején ismerkednek meg azzal a nyugati hagyománnyal, fogalmi rendszerrel, amelyet klasszikus értelemben így nevezünk. Anélkül, hogy ezen a ponton csatlakoznék az arról szóló vitához, mennyiben (nem) tekinthető „filozófiai” a japán gondolkodástörténeti hagyomány, fontos leszögezni, hogy e címke alkalmazásának tipikusan két (ki-mondott vagy kimondatlan) oka van: a fogalmi elemzés megkönnyítése, ponto-

¹  AZ EMBERI ERŐFORRÁSOK MINISZTERIUMA ÚNKP-16-3 KÓDSZÁMÚ ÚJ NEMZETI KIVÁLÓSÁG PROGRAMJÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL KÉSZÜLT. A tanulmány korábbi, a Meiji-kor eleji japán filozófiai fordítások szóhasználatát vizsgáló írásom folytatása. Ezúton köszönöm meg a tanulmány elkészítése során nyújtott segítséget Szabó Baláznak és Várnai Andrásnak.

² Hegel 1979: 192.

³ Az elemzések köréből eklatáns példa Blocker–Starling 2001.

sabban az elemzés – a szó európai értelmében véve – *fogalmivá* tétele és/vagy az a szándék, hogy az adott hagyományt mint filozófiát az ismert és elfogadott tradíciókkal *egy szinten* állóként tüntessék fel. (E szándék mögött a szerzők azon előfeltevése húzódik meg, hogy az olvasó azt fogja a saját hagyományával egy szinten állóként elfogadni, ami arra nagymértékben hasonlít.⁴) Számomra itt az utóbbi aspektus bír kiemelt jelentőséggel abban az értelemben – és épp ezért nem térek ki a korábbi évszázadok japán gondolkodástörténetének a „besorolhatóságát” érintő kérdésekre –, hogy tárgyam a Meiji-megújulás⁵ gondolkodóinak *saját* Japán-képe, amelyet az *önfelismerés-önkritika-önaffirmáció* hármasának sajátos belső feszültsége jellemez. A következőkben e feszültség okait mutatom be, választ keresve arra a kérdésre, miként alakulnak ki ebből a többszörös ellentétből olyan koherens szemléletmódok, amelyek már valóban csak „japán filozófiaként”, vagyis japán (vallási, bölcséleti, erénytani) és nyugati (a szó klasszikus értelmében filozófiai) előzményeikkel együtt érthetők meg.

Azt a kettősséget érzékeltetendő, amely a keleti bölcséleti formák és a nyugati filozófia viszonyában megmutatkozik, álljanak itt Kuwaki Genyoku 桑木厳翼 (1874–1946), a XX. század egyik neves japán eszmetörténészének sorai.

„[A] filozófia [*tetsugaku* 哲学] vagy Indiában jön létre, s így indiai filozófiává válik, vagy Kínában jön létre, s így kínai filozófiává válik, különböző [filozófiákká], de az úgynevezett »filozófia« [*firosofia* フィロソフィア] Görögországban jön létre, s folytatódván a modern Európa egyes országaiban különböző formákban fejlődik tovább. Amit e »filozófia« rendszerének nevezünk, ma angol, német, francia típusaiban [*fū* 風] kisebb-nagyobb különbségekkel, de nagyjából azonos forrásból ered, s [irányzatainak] közös jellemzői vannak. Ez a »filozófia« kerül be Japánba is, így újabb sajátosságokat öltve magára. Minthogy ez válik a jelen, illetve a jövő filozófiájává [*tetsugaku*], a »filozófia« [*firosofia*] rendszerének japán filozófiai [ága] lesz. Vannak, akik úgy gon-

⁴ Ezen előfeltevés egyik legérzékletesebb és legismertebb példáját a kínai bölcsélet kontextusában találjuk, jelesen Fung Yu-lan kínai filozófiatörténetének „nyugatiasított” angol változatában (Fung 1966).

⁵ A „Meiji-megújulás” mint a Meiji ishin 明治維新 szókapcsolat fordítása melletti érvekhez lásd Takó 2017: 156.

dolják, ez a valami nem japán, hanem nyugati, ám a Japánban létrejövő
 »filozófia« [firosofia] japán filozófiának [tetsugaku] tekinthető.»⁶

A *tetsugaku* 哲学 terminus a *philosophy*, *Philosophie* stb. nyugati terminusok fordításaként Nishi Amane 西周 (1829–1897) szóalkotása, és a Meiji-kor elején jött létre.⁷ Amikor tehát Kuwaki ezt a megjelölést keleti gondolkodásmódokra használja, egyfelől egy Japán számára modern fogalmat vetít vissza több évezred távlatába. Csakhogy amikor a görög és az ebből kialakuló európai filozófia kerül szóba, világos megkülönböztetést tesz *firosofia* és *tetsugaku* között, vagyis úgy tűnik, mintha a *filozófia* szó fordításaként születő *tetsugaku*-nak más jelentése volna, mint saját eredetijének. Valójában Kuwaki itt úgy használja a *tetsugaku* megjelölést bármiféle gondolkodástörténeti alakzatra, ahogyan az európaiak saját terminusukat, a „filozófiá”-t, miközben az európai filozófia mint egységes hagyomány *firosofia* lesz. A kérdés, nyugati vagy japán *fogalom*-e a *tetsugaku*, a későbbiekben számos alakban tér vissza.

„Saját” és „más”

Amikor egy viszonylag egységes kultúra egy másikkal találkozik, rendszerint megjelennek az öneszmélés tipikus reakciói. Hatványozottan igaz ez, amikor a szóban forgó kultúra olyan, aránylag nagymértékű zártságban létezett, amilyenben Japán a XVII. század első felétől. Egészen sematikusan – Weberrel szólva *ideáltipikusan* – szemlélve e reakciónak két alapesete van, úgyszólván közös „tövel”: az önfelismerés mint a másik „alatti” (fejletlenebb, lemaradó) és az önfelismerés mint a másik „feletti” (fejlettebb, magasabb rendű) kul-

⁶ 「[...]哲学が或はインドに於いて起ってインド哲学となり、或は支那に於いて起って支那哲学となり、色々になって居るのであるが、いわゆるフィロソフィアと云うものはギリシャに起って、そうして引續いて近世のヨーロッパ諸国に色々特別の形を以て発達している。即ちこのフィロソフィアの系統と云うものは今日イギリス、ドイツ、フランスと云う風に多少変って居るのですが、大体一つの根源から発して、共通点を有って居る。そのフィロソフィアが日本にも伝って、そうして又特有の形を帯びて来た訳であります。それが即ち現代及将来の哲学となるので、これは即ちフィロソフィアの系統の一つの日本の哲学であります。そう云うものは日本のものでなくして、西洋のものだ云うように考えて居る者がありますが、日本に出来て居るフィロソフィアは日本の哲学だと思う。」 (Kuwaki 2008: 79–80).

⁷ Kuwaki 2008: 137; TSHJ: 209–210.

túráé. Akár a nagy földrajzi felfedezések korát⁸ vagy az európai Kína-, Japán-, India-recepciót,⁹ akár „a Nyugat” japán befogadástörténetét¹⁰ vesszük példaként, úgy tűnik, az összehasonlítás olyan skálákon történik, amelyek minden pontján egy és csakis egy kulturális elem helyezkedhet el, vagyis lehetséges, hogy az egyik kultúrkör a másikat bizonyos szempontból maga felettinek, más tekintetben elmaradottnak látja, de hogy tényleges azonosságot véljen felfedezni, az legalábbis rendkívül ritka.¹¹ A másik mint *más*, és ezzel együtt a magunk mint *más* felismerése az „első ítélet”, ez pedig tipikusan *értéktétele*, amelyet jellemzően a kiegyenlítés szándéka követ: a lemaradó saját kultúra építésére való törekvés (*önkritika*) vagy az elmaradottnak tekintett másik „előre mozdításának” szándéka (*önaffirmáció* és a másik kritikája),¹² amely számos esetben a Nyugatot jellemző, Edward Said-i értelemben vett „orientalizmusban” ölt formát. Morikawa – Luhmann nyomán – úgy fogalmaz, „[e]lőször az összehasonlítás művelete hoz létre különböző [a reflektált kultúra értelmében vett] kultúrákat, melyek aztán egymással közvetítendő [miteinander vermittelt werden sollen], nem pedig fordítva”.¹³ Ez a történelem számos pontján megfigyelhető „találkozási” folyamat, mint látható, mindig magában hordja az önfelismerés, az önkritika és az önaffirmáció lehetőségét, amelyek tehát semmiképp nem tekinthetők a japán Nyugat-recepció specifikumának.¹⁴ Ami a Nyugat japán befogadástörténetét sajátossá teszi, az említett elemek sajátos összefonódása.

A Meiji-megújulás talán legjellegzetesebb, de legalábbis legtöbbször emlegetett aspektusa Japán „nyugatiasodása/nyugatiasítása” volt, amely azzal járt együtt, hogy a nyugati államszerkezet, közoktatás, közigazgatás vagy épp az öltözködési szokások átvételének „szerencsétlen, de talán elkerülhetetlen mellékhatásaként”, írja Tobin, kialakult az „alárendeltség [*inferiority*] érzése,

⁸ Lásd Bitterli 1982, főként IV. fejezet.

⁹ Lásd Várnai 1973.

¹⁰ Lásd Takó 2017. és az ott hivatkozott műveket.

¹¹ Természetesen az azonosság tételezése sem kizárt: Leibniz például egy szintre helyezi az európai és a kínai technikai mesterségeket, miközben azt is megjegyzi, hogy a teoretikus tudományokban Európa meghaladja Kínát, a hangsúly azonban a philosophia practica-ban mutatkozó európai lemaradáson van. Lásd Takó 2013: 139; Várnai 2015: 85.

¹² Tipikus példa J. S. Mill interpretációja az indiai gyarmatosításról – lásd Takó 2016: 241–242.

¹³ Morikawa 2013: 58. A betoldás Morikawa jegyzetben adott kiegészítése.

¹⁴ Az alább bővebben vizsgált, a nacionalizmushoz kapcsolódó vonatkozásokhoz lásd Anderson híres „az összehasonlítások kísértete” (the spectre of comparisons) elméletét (Anderson 2002, a terminushoz 229), vö. Niikura 2009: 58–60.

melyet az okozott, hogy az orientalizáló Nyugat szemével tekintettek magukra”, így nem csak államszerkezeti elemeket és divatokat „importáltak”, hanem „a nyugati értékeket, ízlést, illetve előítéleteket [is], beleértve a nem-Nyugat [*non-West*] etnocentrikus, koloniális lenézését”.¹⁵ Ez a jellegzetes adaptációs hajlam két további sajátos mozzanattal fonódott össze. Az egyik a Tobin által „ön-egzotizációnak” nevezett jelenség másik oldala, jelesen az az „ön-orientalizáló” attitűd, hogy a japánok olyannak mutatkoznak, amilyenek a nyugati sztereotípiák értelmében „lenniük kell”. Vagyis, miközben küzdenek a negatív előítéletek célpontját alkotó kulturális elemek kiiktatásáért, a nyugati elvárásokat kielégítendő fenntartják azt a látszatot, amely voltaképpen nem a valódi, hanem a Nyugat Japán-képében élő Japánt jellemzi. Ezáltal persze ismét olyan mintáknak felelnek meg, amelyek az európai műveltség szupremáciájából kiindulva „gyermekiesként” tekintenek a keleti kultúrákra, csak épp ez esetben nem gyermeki elmaradottságot, hanem egyfajta gyermeki bájt, ártatlan egyszerűséget, természetközelséget vélnek felfedezni benne.¹⁶ Ugyanakkor, míg az ország megpróbált nemjapánná válni abban, amiben lenézték, és „japánként” viselkedni abban, amihez „a Nyugat” – sokszor tévesen – mint autentikusan japánhoz vonzódott, egyben megpróbált egységes japán *nemzetté-nemzetállammá* is válni: a legkülönbözőbb területeken tevékenykedő „értelmiségiek” – irodalmárok, konfucianus tudósok, államférfiak, néprajzkutatók, gondolkodók – igyekeztek rátalálni arra, ami Japánt egységessé teszi, és az önkritikát önaffirmációval ellensúlyozza. Itt érkezünk el a számunkra központi jelentőségű kettősséghez: ahhoz, hogy miközben az előbbi, szintén komplementer viszonyban álló attitűdök esetén Japán Európa tükreben nézett magára, egyedisége keresésében Európával *szemben*, de szintén európai *minták szerint* határozta meg magát – ezt a szemléletet nevezi Morikawa az orientalizmus párjaként „okcidentalizmusnak”.¹⁷ Ez az attitűd, egyfelől, hasonlóképpen kezeli a Nyugatot az „úgy-nem-szabad-lennie” példajaként, ahogyan a Nyugat

¹⁵ Tobin 1992: 30.

¹⁶ Vö. Tobin 1992: 30–31. Érzékletes példája az e mintáknak való megfelelésnek a századfordulós japán színtársulatok azon játéktechnikája, amelyet kifejezetten a nyugati közönség számára dolgoztak ki, és amelynek révén „autentikusnak” tűnő, de valójában nem a valódi japán színpadi tradíciót követő előadásokat hoztak létre (lásd Doma 2013: főként 90). Valamivel későbbi, de szintén igen érzékletes példa Eugen Herrigel esete, aki a buddhista gondolkodást és a japán harci művészetet több művében is összekapcsolta, nemjapánként adva alapot egy olyan értelmezésnek, amely mára – ahogy Szabó fogalmaz – a „főleg nyugati szakirodalomban már szinte toposszá vált” (Szabó 2016: 45).

¹⁷ Morikawa 2013: 63–66.

orientalizmusa mint elmaradott, „fejletlen” alakzatot szemlélte a Keletet – annak szimbólumaként, ami tőle lényegileg idegen, vagyis amivel mint „negatív tükörképével” szemben meghatározta magát.¹⁸ A Nyugattal szembe forduló és a saját hagyományt ideállá emelő gondolkodás azonban, másfelől, ismét csak szorosan kapcsolódik a nyugati gondolkodáshoz, amennyiben a *jelenét* tekintve lenézett Kelet *múltja* – és ezen a ponton fonódik össze ez az aspektus az előzővel – a XIX. században a Nyugat romantikus visszavágyódásának tárgyává is vált. Azzá a hellyé, „ahol az elveszett totalitás, a természettel való elveszett egység, az elveszett autentikus közösség és az istenhez, illetve az istenségekhez való helyes viszony fellelhető”.¹⁹ Az e visszavágyódással átítatott neoromantika irodalmát a századfordulón széles körben olvasták Japánban a Mori Ōgaihoz 森鷗外 (1862–1922) hasonló, kiemelkedő fordítóknak köszönhetően, és ez ismét csak erősítette a saját hagyomány egyediségének érzetét a nyugati modernitással szemben, ezt az egyediség-érzetet ugyanakkor egyre inkább „nyugatias” formában, nyugati fogalmak és szemléletmódok révén rögzítették.²⁰ A jelen tanulmány célja e többszörösen összetett viszony filozófiai kontextusban való megnyilvánulásainak a vizsgálata.²¹

¹⁸ Morikawa a Nyugattól való keleti (japán) elhatárolódást a következő ellentétpárokból határozza meg: [nagy]város vs. vidék; [romlott] nő vs. [erényes] férfi; tömeg vs. elit; [pénzéhes] kereskedő vs. harcos; értelem vs. érzelem; szellem vs. lélek (a párok első tagja a nyugati, negatív sajátosságot, a második a vele szembehelyezett keletit jelenti; Morikawa 2013: 65).

¹⁹ Morikawa 2013: 65.

²⁰ Mint látható, az „okcidentalizmus” aszimmetrikus viszonyban áll az orientalizmussal, amennyiben nem a Nyugat múltjával mint pozitívvá állítja szembe saját jelenét, hanem a közelmúlt egy nyugati – főként a művészeteket átítató – áramlata nyomán magasztalja föl saját múltját, hogy az újkori Nyugattal egy szintre emelkedjen.

²¹ Fontos megjegyezni, hogy bár a „filozófiai” jelző használata e korszakra vonatkozóan jogosult annyiban, hogy mivel a Meiji-kort egyebek mellett a nyugati minták tudatos követése jellemzi, az ekkor születő művek explicit módon filozófiai munkák – a „filozófia(i)” terminus a következőkben igen tágra, filozófiai jellegű vagy indítatású gondolkodásként értendő, hiszen itt éppúgy tudományos technikák, koncepciók, sémák átvételéről van szó, mint a Tokugawa-kori yōgaku 洋学 („nyugati tudomány”) számos esetében, ez pedig szükségképpen hosszú folyamat.

Kokutai 國體

Perry admirális „fekete hajóinak” érkezése (1853) előtt Japán önmeghatározásának fő viszonyítási pontját Kína jelentette. Mint Farkas hangsúlyozza,²² a kínai dominancia elutasítása már ebben a korszakban meghatározó volt, és fokozatosan vált uralkodóvá először a *shushigakutól* 朱子学, a Song-kori Kína meghatározó bölcseleti hagyományától eltávolodó gondolkodóknál²³ (Itō Jinsai 伊藤仁斎 [1627–1705], Ogyū Sorai 荻生徂徠 [1666–1728]²⁴), majd a „saját”, belső keletkezésű japán hagyomány elsődlegességét hangsúlyozó *kokugaku* 国学, illetve a konfuciánus, Song-konfuciánus és belső keletkezésű japán hagyományokat sokkal inkább összekapcsolva kezelő *Mitogaku* (水戸学 „mitói tudomány”²⁵) képviselőinél. Ezek az iskolák központi szerepet játszottak a japán egyediségtudat kialakulásában, amelyet az idő előre haladtával egyre nagyobb mértékben szimbolizált a *kokutai* („országtest”²⁶) eszméje. Az átmenet természetesen összetett folyamat volt. A császári hatalom helyreállítása, egyfelől, szorosan kapcsolódott ahhoz a népi hiedelemvilághoz, amelyet szimbolikusan a sintó képviselt.²⁷ A „ritualitás és a kormányzat egyesítésének” (*saisei icchi* 祭政一致) gondolata szintén erősen kötődik a

²² Farkas 2016.

²³ Lásd ehhez Szabó 2010: 142–143.

²⁴ Sorai konfucianizmusához lásd Takó 2015.

²⁵ Magyarul lásd Szabó 2014: 137–141.

²⁶ A *kokutai* szó jelentéséről és jelentésének változásáról részletesen lásd alább. A terminus fordítása kapcsán számolnunk kell azzal a fogalmi aszimmetriával, hogy nem áll rendelkezésünkre olyan, általunk is jól definiált és érthető terminus, amellyel a *kokutai* visszaadható, így leggyakrabban a „nemzet” (nation) előtagot alkalmazzuk („nemzettest”, „nemzeti egység”, „national polity” stb.), amely jelentésében megközelíti ugyan a *kokutai* egyik jelentését, ám észben kell tartanunk, egyfelől, hogy a 國體 összetétel nem a japán „nemzettudat” létrejötte után kerül használatba, hiszen itt épp e tudatosság létrejöttének a folyamatában járunk, másfelől pedig, hogy nem a nation és megfelelőinek japán fordítása. A jelen tanulmányban igyekszem kizárólag akkor használni a „nemzet” szót, amikor ez a nyugati értelemben vett nemzetállam eszméjére vonatkozik. (A nation fordításaként Japánban viszonylag későn szilárdul meg a ma használt *kokumin* 国民 terminus. Ennek egyik oka, hogy a fordítási kísérletek a Meiji-kor első felében meglehetősen ingadozóak, az 1889-es alkotmány pedig a „népre” a *shinmin* 臣民 terminust vezet be, mivel itt az uralkodó alattvalóiról van szó. A *kokumin* csak a második világháború után lesz általánosság; TSHJ: 107–108.)

²⁷ Hogy a Meiji-korban a sintót „politikai célokra használták és a japán nemzet etikai és morális szabályrendszerévé változtatták”, egyes értelmezők számára a hagyomány vallásos jellegének az elvesztését jelentette (Papp 2016: 207).

Mito-gaku gondolkodóihoz, többek közt Aizawa Seishisaihoz 会沢正志齋 (1782–1863), aki még a XIX. század első felében, a sintót, valamint a szülő-tisztelet és a hűség konfuciánus és egyben a *bushi* morál magját is alkotó erényeit összekapcsolva hívja fel a figyelmet a „nevek kiegyenesítésének”,²⁸ vagyis az uralkodói hatalom helyreállításának a szükségességére – szembeállítva a japán hagyomány egységét a fenyegető keresztény térítéssel. Aizawa *Shinronja* 新論, bár 1825-ben íródott, 1857-ben vált ismertté, épp egy évvel azelőtt, hogy a *bakufu* megnyitotta Japán kapuit a nyugati kereskedelem előtt.²⁹ „Aizawa értekezése erős lencsét szolgáltatott, melyen keresztül a világ, s benne Japán helye látható. Amit [rajta keresztül] láttak, a térítésért való versengéssel színezett világ volt.”³⁰ Amikor tehát japán „egyediségtudatról” beszélünk, fontos hangsúlyozni, hogy az bár megelőlegezte a császári hatalom helyreállítását, a Meiji-megújulás során Japánba kerülő nyugati eszmék, így például a modern nemzetállamról alkotott, a Nyugaton ekkorra már nagy karriert befutó elképzelések hatására az 1870-es évek első felében sok tekintetben árnyalódott, hogy aztán már ezen eszméket is magába építve egyfelől az államideológiában, másfelől azonban a japán filozófiai önreflexióban éledjen újjá. A *kokutai* eszme útja érzékletesen példázza a folyamatot, amelynek során az átalakulás a fordulóponthoz ér. Aizawa a *Shinron* első, *Kokutai* 國體 című szakaszában úgy fogalmaz,

„[a]z égi ő[s] [Amaterasu napistennő] az égben van, s fényesen ragyog a földre, az égi leszármazottak [ti. az uralkodók] az alant [lévők] felé adják tovább az őszinteséget és a [szertartások szerinti] tiszteletet [*seikei*]

²⁸ A nevek kiegyenesítése, *zheng ming* 正名 a konfuciuszi tanítás egyik központi eleme, és eredetileg a neveknek a régi uralkodók által meghatározott jelentéséhez való visszavezetését, a névnek való megfelelést (vagyis nem a nevek helyes használatát, hanem a név és a megnevezett eredeti összhangjának a helyreállítását) jelentette (lásd Várnai 2010, főként 3–5; a konfuciuszi tanításhoz *Lunyu* XIII/3). Persze a klasszikus konfuciánus bölcelet számos eleme Japánban idegen lévén, az egyenes nevek tanítására való hivatkozás önmagában is „*bu zheng ming*” 不正名, szembemegy az egyenes nevek tanításával – a hasonló szelektív hivatkozásra ugyanakkor számos példát találunk nemcsak a japán, de a kínai bölcelet történetében is. A *Mito-gaku* vonatkozó tanításának nagyhatású megfogalmazása Fujita Yūkoku 藤田幽谷 (1774–1826) *Seimeironja* 正名論. A *kokutai*, a nevek és a *Mito-gaku* gondolkodásának az összefüggéséhez lásd Harootunian 2007: 185–186.

²⁹ Maxey 2013: 20.

³⁰ Maxey 2013: 20.

誠敬],³¹ így a rítusok [*matsuri* 祭] és a kormányzás [*matsurigoto* 政] egy és ugyanaz,³² [az égi leszármazott] égi feladatai [*tenshoku* 天職] között pedig a kormányzásban, s égi alkotásai [*tenkō* 天工] között az [ég] képviselő[é]ben egy sincs, mellyel ne az égi őst szolgálná. Az őst tisztelve s népére ragyogva eggyé válik az éggel.”³³

A „kormányzásra” használt korai japán terminus, a *matsurigoto* 政 a „rítus, ünnep” jelentésű *matsuri* 祭 és a „dolog, ügy” jelentésű *koto* 事 szavak összetétele, és ez önmagában is jól tükrözi a két funkció eredendő egységét, amelyet természetesen megtalálunk a kínai uralkodó esetében, így a konfuciánus tanításban is. Az éggel azonosított³⁴ Amaterasu napistennő unokájának adja az ország kormányzásának a feladatát, annak leszármazottai tehát Amaterasut mint őseit és egyben mint az uralkodó felett álló egyetlen hatalmat, az eget szolgálják, tisztelik, és közvetítik akaratát a birodalom felé. Ez a felfogás itatja át a *kokutai* összetételt, amelyen Kínában eredetileg „egy ország jellemzőit, államrendjét, éghajlatát és földrajzát értették”.³⁵ Aizawa esetében a jelentés szorosan összekapcsolódik ezzel – a „jellemzők” azonban egyre inkább a belső sajátosságokra, elsősorban pedig az egyáltalában vett *sajátosságok* meglétére vonatkoznak. A *kokutai* az ország egységét és másoktól való *különbségét* jelképezi.

„Ha barbárokat [*i* 夷] táplálunk a Középső Birodalomban [*chūgoku* 中国, ti. Japánban]³⁶, az ég-alatti felbolydul, a népben káros csoportok

³¹ Tudniillik a szertartások és magatartásuk révén mintát szolgáltatnak az istenséggel és ezzel együtt a közösség többi tagjával szembeni megfelelő magatartásra. Ez a felülről lefelé, fokról fokra elképzelt tisztelettovábbítás szintén a klasszikus konfuciánus tanításból táplálkozik.

³² Lásd a szövegrészhez adott szerkesztői magyarázatot: Aizawa 1973: 53.

³³ 「天祖在天、臨照下土、天孫尽誠敬於下、以報天祖、祭政維一、所治之天職、所代之天工、無一非所以事天祖者、尊祖臨民、既与天一矣[...]」/
「天祖は天に在りて、下土に照臨したまひ、天孫は誠敬を下に尽くして、以て天祖に報じたまひ、祭政これ一、治むるところの天職、代るところの天工は、一として天祖に事ふる所以にあらざるものなし。祖を尊びて民に臨めば、すでに天と一たり[...]」 (Aizawa 1973: 382./53).

³⁴ Ebben az azonosításban is látszik, milyen szorosan fonódik össze a sintó és a konfuciánus gondolkodás.

³⁵ Szabó 2014: 143. 28. jegyzet. Vö. López 2006: 131. A *ti* 體 „alak, forma” jelentéséhez lásd Karlgren 1996: 597i.

³⁶ Az eredetileg Kínát – minden más területtel, vagyis minden más *barbárok lakta* területtel szemben – jelölő terminus Japánra való alkalmazását Beasley a Meiji-kor előtti Japán egységtudat példaként említi. Összekapcsolható ezzel az a késő Tokugawa-kori

jönnek létre, az emberek erkölcstelenek lesznek. Ha mindezt átgondoljuk, vajon a Középső Birodalom [Japán] leszünk-e, a Ming vagy a Qing [Kína], talán India, vagy épp a Nyugat? Mi is az ország teste? Nos, ahogyan a négy test[rész] [*shitai* 四体, ti. a fej, a törzs, a kezek és a lábak] nélkül nem lehet valaki ember, teste [*karada* 体] nélkül hogyan lehetne országgá az ország?”³⁷

Mint Maxey hangsúlyozza, Aizawa nem arról beszél, hogy amit Amaterasu Jinmu tennōnak 神武天皇 adott, valamilyen már meglévő „egység” feletti uralom volt, vagyis „nem egy eredeti nyelvi, faji vagy etnikai egységre utalt, amely elveszett vagy beszennyeződött”, hanem a birodalom egységére, amelynek a „barbárok” csakis alattvalóivá válhatnak, vagyis ahelyett, hogy azok idéznének elő benne változást, nekik kell átalakulniuk.³⁸ Amikor a *bakufu* vezetője, „a barbárokat meghódító nagy hadvezér” (*seiitaishōgun* 征夷大將軍) ezt a mechanizmust nem volt képes működtetni, alkalmatlanná vált feladatára – nem felelt meg a *nevének*. Ebben az értelemben ugyanis a Nyugat ugyanúgy pusztán „idegen”, vagyis „barbár” volt, ahogyan a megelőző év-

szokás, hogy Kínát – nyugati mintára – *Shinán*nak 支那 nevezték. Lásd Beasley 1984: 558, 561.

³⁷ 「養夷狄於中国、天下嗷嗷、民有淫朋、人有比德、挙而大観之、果为中国耶、明清耶、将身毒耶、抑西洋耶、国之為体其何如也、夫四体不具、不可以為人、国而無体何以為国也」/「夷狄を中国に養へば、天下嗷嗷として、民に淫朋あり、人に比徳あり。挙げてこれを大観すれば、果たして中国たりや、明・清たりや、将た身毒たりや、そもそも西洋たりや。国の体たる、それ何如ぞや。夫れ四体具わらざれば、以て人となすべからず。国にして体なくんば、何を以て国となさんや。」 (Aizawa 1973: 388–389/69). Érdemes megjegyezni, hogy az emberi test és az ország mint egység „testének” párhuzamát már a klasszikus kínai bölcsleletben is megtaláljuk: a problémásan datálható, de minden bizonnyal egészét tekintve is legkésőbb az i. e. I. századból származó *Guanzi*ben 管子 például azt olvassuk: „A négy végtag és a hat út [ti. a testnyílások] alkotják az [ember] testét [*shen zhi ti* 身之體], a négy helyénvalóság [*zheng* 正, ti. az úr, az alattvaló, az apa és a fiú, nevüknek megfelelő működésében] és az öt hivatalnok [*wu guan* 五官, ti. a korabeli hivatali hierarchia öt fő minisztere] az ország testét [*guo zhi ti* 國之體]. Ha a négy végtag nem működik, ha a hat út nem átjárható, ezt [testi] veszteségnek [*shi* 失] nevezzük. Ha a négy helyénvalóság nem helyénvaló [úr, alattvaló, apa, fiú nem felel meg a nevének – vö. *Lunyu* XII/11], ha az öt hivatalnok nem megfelelően végzi el hivatali teendőit, ezt káosznak nevezzük [*luan* 亂].” (「四肢六道、身之體也。四正五官、國之體也。四肢不通、六道不達、曰失。四正不正、五官不官、曰亂。」 *Guanzi* 1934: XXXI. [II/36. o.]; datálásához lásd: Rickett 2001: 15).

³⁸ Maxey 2013: 23.

századok során uralom alá hajtott népek. Japánnak, ahogyan Aizawa és köre látták, egyedivé kellett válnia, hogy a külső hatás ne kerítse hatalmába, ezt az egységet pedig a hagyományban látták, amelyben kiemelt szerepe volt a sintóval elválaszthatatlan egységben kezelt uralkodónak. Mindebből egyenesen következett, hogy amikor 1867–1868 fordulóján a hatalom hivatalosan is újra az uralkodóhoz került, a *kokutai* eszméje komoly szerepet kapott a régi-új kormányzat ideológiai alátámasztásában. Az egység, amelyet helyreállítottak, a *ritsuryō* 律令 rendszer VII. századi bevezetése óta hatotta át a japán hatalomszerkezetet, a Meiji-kormányzat pedig, írja Kitagawa, „minden modern hatású külső dísz ellenére a történelem mitologizálásának és a mítoszok historizálásának rá jellemző típusát [*own brand*] dolgozta ki”.³⁹ Számunkra itt a két oldal, a „külső” dísz és a „belső” viszonya bír kiemelt jelentőséggel.

A Tokugawa-kor utolsó szakaszában, mint Aizawa példáján láttuk, az *i* 夷 ugyanúgy az idegen – az országon kívüli – barbárokat jelentette, akik *mint ilyenek, par excellence* barbárnak tekinthetők. A *sonnō jōi* 尊皇攘夷 („Tiszteld az uralkodót, üzd ki a barbárokat!”) mozgalom képviselői számára mindenki betolakodó volt, akinek érkezése *változással* fenyegetett. A különbséget, amely e szélsőséges nézet képviselőinek a vélekedése és a korai Meiji-kori értelmiség Japán-képe között fennállt, jól szemlélteti Sakatani Shiroshi 坂谷素 (Sakatani Rōro 坂谷朗廬, 1822–1881) 1874-es írása („Az uralkodó tiszteletének és a barbárság kiűzésének magyarázata”, *Sonnō jōi setsu* 尊王攘夷説), amelynek első felében egy tíz évvel korábbi, a *sonnō jōi* eszmét a legvehemensebben képviselő Chōshū *han*beli partnereivel folytatott beszélgetést idéz fel. Sakatani akkor úgy érvelt, bár a *bakufu* helyesen teszi, hogy megnyitja kapuit a Nyugat előtt, ennek módja szolgáltsága miatt elítélendő, amennyiben a *bakufu* úgy tesz, mintha csak kényszerből engedne a nyomásnak, hogy később űzhesse ki a barbárokat. Holott, mondta társainak Sakatani még 1864-ben,

„[b]arbárnak [*i* 夷] azokat nevezték, akik nem követték a kínai szertartásokat, a kínai utat. A barbár tehát a vademberek (*yaban* 野蠻) neve. Hogyan nevezhetjük őket [külföldieket/ nyugatiakat] barbárnak, ha kezdetben mi voltunk vademberek? [...] Hogy a szellemekről, a buddhákról, a holtakról [*shinbutsuyūmei* 神佛幽冥⁴⁰] szóló hitet keverik a kor-

³⁹ Kitagawa 1974: 225.

⁴⁰ A szóhasználat természetesen anakronisztikus, ha közvetlenül a Zhou-kor 周 (i. e. 1023 – i. e. 255) végére vonatkoztatjuk, hiszen a buddhizmus ekkorra még bizonyosan nem

mányzás dolgába, s átgondolatlan magyarázatok révén tisztelik [az uralkodót], már a Zhou dinasztia végi Zhang Hong 張弘 idejére sem volt szokás. E tisztelet egyetlen módja nem más, mint hogy a minden országot átszövő, mindenki számára megfelelő utat választjuk, s saját barbár szokásainkat üzzük ki.”⁴¹

Persze kérdéses, hogy Sakatani valóban így fogalmazott-e tíz évvel korábban – a Meiji-kor eleji fordulat utáni álláspontja azonban egyértelmű:

„[m]íg tisztelet és kiűzés [*sonjō* 尊攘] évekkel ezelőtt azt jelentette, kiűzni a [*bakufu* idegen hatalmak felé mutatott] talpnyalás[á]t és megnyitni a kikötőket, ma továbbra is azt, kiűzni a talpnyalást [a Nyugattal szemben], s létrehozni a nyilvános eszmecserét alsó és felső [rétegek] között [*jōgekōgi* 上下公議].”⁴²

Vagyis: a Nyugat gondolkodás nélküli leutánczása helyett a nyugati vívmányok megfontolt elsajátítására van szükség. Így fordul a „más = barbár” megfeleltetés a „barbár = megtagadott saját” párhuzamba, miközben az 1870-es évek japán értelmisége megismerkedik a nyugati eszmékkel és újításokkal. Ezek között épp úgy megtalálható az öltöny és a szeparált fürdés, ahogyan a parlamentáris államszerkezet, az oktatás, a jog nyugati mintái vagy épp a nyugati értelemben vett modern *Nationalstaat* eszméjének és struktúrájának „japánra” – azaz *Japánra* – fordítása.

Ez az egység lesz az egyik új jelentése a *kokutai* terminusnak Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1834–1901), a japán „felvilágosodás” egyik legnagyobb hatású gondolkodójának a munkáiban. Fukuzawa – e tekintetben egy véleményen a nyugati eszmékre építve Japán szellemi megújulásán dolgozó Meiji Hat Társaság (Meirokeisha 明六社) legtöbb gondolkodójával – igyekezett a lehető legnagyobb mértékben elválasztani egymástól vallást és hatalmat, s a *kokutai*, a legitimáció és a leszármazás révén igazolni az uralkodói intézményt,

érkezett Kínába. Sakatani a saját korában elterjedt szófordulatot inkább általánosan „istenségek” értelemben használja.

⁴¹ 「夷稱ノ立ツ中國ノ禮アリ道アルガ如クナラザルヲ以テズ故ニ夷ハ野蠻調ナリ我先ヅ野蠻タル何ゾ彼ヲ夷トスルヲ得ン[...]神佛幽冥ノ教ヲ以テ政ニ混ジ不思議ノ説ヲ以テ尊信ヲ致ントスルハ周末張弘ノ時既に行レズ之ヲ尊フノ方ハ唯萬國ニ貫通スルノ公正ナル道ヲ以テシテ我夷タルノ習ヲ攘フニ在ノミ」 (MRZ 43: 6).

⁴² 「[...]前年ノ尊攘ハ詔諛ヲ攘テ港ヲ開クニアリ方今ノ尊攘ハ又詔諛ヲ攘テ上下公議ノ方ヲ定ムルニアリ」 (MRZ 43: 9).

ahol a *kokutai* a függetlenséget, illetve a nép tagjainak az összetartozását jelentette.⁴³ Fukuzawa számára, írja Kōno, a *kokutai* „élesen megkülönböztetendő a politikai rendszer értelmében vett »kormányzati folytonosságtól« [...] vagy az »uralkodói vérvonaltól«”.⁴⁴ Igaz, Fukuzawa volt az egyetlen, aki a nyugati típusú megközelítés közvetlen, *nationality* ナショナリティ értelmében alkalmazta a *kokutai* fogalmát, a legtöbb „felvilágosító” (*keimōsha* 啓蒙者), így például Tsuda Mamichi 津田真道 (1829–1903) ugyanis „az ország büszkeségét” (*kuni no meiyo* 国の名誉), illetve az ország belső szerkezetét értették rajta. Az azonban az 1870-es évek korai szakaszában általában véve sem volt jellemző, hogy az uralkodói vérvonallal közvetlenül összekapcsolják a *kokutait*, mondja Kōno, olyannyira, hogy az egyetlen, aki többször utalt erre a vonatkozásra, a fent idézett Sakatani volt, a leszármazási folytonosságot azonban ő is elválasztotta az *isteni* származástól, a „Takama no harát idéző” (Takama no hara *kusaku* 高間之原クサク)⁴⁵ elképzelésektől.⁴⁶ Vitathatatlan ugyanakkor, hogy a *kokutai* a legtöbb esetben továbbra is Japán egyediségére utalt. „Országunk teste [*honpō kokutai* 本邦國體], írja Sakatani,

„mivel az uralkodói leszármazási ág és az emberek szíve-elméje a kezdet kezdeté óta egységet alkot, különbözik a tengerentúli országo-kétól, ezt pedig mindenki tudja, bármily kevésbé tanult is. [...] Akár kíváncsi is tartja valaki a nép által választott képviselőház létrehozását, akár, noha nem ellenzi, de korainak tartja, e vélekedésük egyaránt a birodalom [*kōkoku* 皇国] virágzását és erősödését, és az uralkodói leszármazási ág [*kōtō* 皇統] védelmét szolgálja.”⁴⁷

Mint látható, „a szellemekről, a buddhákról és a holtakról” szóló hiteket a kormányzással összekapcsoló nézetek „kiűzése” korántsem jelenti az uralkodó tiszteletének a csökkenését, ahogyan nem jelentette azon igény elhalását sem, hogy Japánt egyedinek lássák. Azt a gondolkodói szituációt, amelybe a Japán értelmiség a Meiji-megújulással került, nem ezen igény eltűnése, hanem az egyediség *egyértelmű* voltának megingása jellemzi. Valóban úgy vélekedtek,

⁴³ Craig 2009: 113–114; Kōno 2011: 149–150.

⁴⁴ 「『国体』とは[...]政治体制としての『政統』[...]や、『国君の血統』とは鋭く区別されるべきものである。」(Kōno 2011: 149).

⁴⁵ MRZ 27: 4.

⁴⁶ Kōno 2011: 150–151.

⁴⁷ 「本邦ノ國體開闢一姓統御人心固結シテ海外諸國ト異ナル苟モ少ク知覺アル者皆之ヲ知ル[...]今民選議院ヲ起ヲ欲シ及ビ之ヲ早トスル亦非トセザルノ人モ亦其意必ズ之ヲ以テ皇國ヲ富強ニシ皇統ヲ保護セントスル」(MRZ 13: 6).

hogy a Nyugat számos újítása elengedhetetlen az ország megreformálásához, és valóban felismerték, hogy a nyugati típusú államszerkezet kialakításának egyik sarokköve a hatalom és a vallás szétválasztása, ám továbbra is szükség volt *valamire*, aminek révén Japán belső egysége megőrizhető – valamire, ami úgyszólván „kitölti” a *kokutai* fogalmát –, méghozzá két okból. Szükség volt rá egyfelől azért, mert a Nyugatot megjárta japán gondolkodók számára világossá vált, hogy Európa nemzetállamai hasonlóak egymáshoz abban az értelemben, hogy bizonyos eszmék és meggyőződések legtöbbjükben egyaránt fontos szerepet játszanak, ugyanakkor ezen eszmék egyike épp az adott ország *mint önálló, egyedi nemzet* meghatározása volt.⁴⁸ Japán egyediségének hangsúlyozására másfelől azért is szükség volt, mert az ezen egységre épülő magabiztosság feltétele volt a – Nyugathoz mért – fejlődés előremozdításának.

Ismét elérkezünk ezzel a feszültséghez, amely abban rejlik, hogy az európai felvilágosodás nagyon is individualista alapeszméit Japán a sajátosan közösségcentrikus konfuciánus gondolkodás terminusaival interpretálta, és amely most ugyanezen individualista eszmék és a belső keletkezésű japán gondolkodás, elsősorban a sintó viszonyában merül fel. Egyéniség és közösségiség e feszültségének a megértéséhez érdemes röviden kitérni Maruyama Masao 丸山眞男 (1914–1996) híres gondolatmenetére a „nyilvános” (*kōteki* 公的) és a „privát” (*shiteki* 私的) elválasztásának a hiánya kapcsán.

A Tokugawa-kort tárgyaló híres tanulmányában Maruyama mellett érvel, hogy a Song-kori konfuciánus gondolkodásban szoros egységet alkotó moralitást, amely az összesség és az egyén ellentétét nem ismerte, Ogyū Sorai a konfucianizmus „átpolitizálásával” (*seijika* 政治化) két részre választotta szét. Ez a szétválasztás azonban a japán nép gyökereit kereső, Kínával szemben erős kritikát gyakorló *kokugaku* iskola tanításában újra egybeforrt, de immár nem abban az értelemben, hogy az egyéni szféra nem létezett, hanem úgy, hogy a Sorai-iskola számára teljességgel „nem-politikait (*unpolitisch*) [ti. a belső érzelmeket, *naimenteki shinjō* 内面的心情] összekötötte magával a politikával”.⁴⁹ Maruyama itt ugyanazon jelenség eszmetörténeti alapjaira világít rá, amelynek társadalmi vonatkozásait 1946-os ultranacionalizmus-esszéjében feltárja. E munkájában úgy ír:

⁴⁸ Lásd ehhez Anderson 2006: 96.

⁴⁹ 「[...] 国学は徂徠学における非政治的{ウンポリーティシユ}なものを逆に政治に連続させるに至ったのである。」(Maruyama 1998: 178).

„[m]ivel az állam a *kokuta*iba helyezi az igaz, a jó, a szép belső értékeit, magától értetődik, hogy sem a tudomány, sem a művészet nem létezhet másként, mint ezen értékektől való függésben. Ez azonban korántsem pusztán külsődleges, hanem *belső* függés is.”⁵⁰

Maruyamának, meglátásom szerint, igaza van abban, hogy az említett két szféra *nyugati típusú* elválasztása legalábbis a második világháború végéig Japánban ténylegesen nem történik meg,⁵¹ ám a japán minta sajátosságainak megadható egy olyan olvasata is, amely szerint nem arról van szó, hogy „külső” és „belső” szétválasztása egyáltalán nem jön vagy nem jöhet létre. A szituáció ugyanis úgy is értelmezhető, hogy Japán a lehető legnagyobb mértékben „importálja” a nyugati állam- és társadalomszerkezet alapeszméit, beleértve az állam mint egyénekből álló közösség egységtudatát – ám, mint minden európai nemzetállam, Japán is saját hagyományára építi a hivatalosan immár individuumként kezelt egyén összetartozástudatát. Csakhogy ez a hagyomány, mint Maruyama rámutat, nem pusztán nemindividualista, hanem kifejezetten az ellentétes póluson helyezkedik el. Ez az a feszültség, amelyben a Meiji-megújulás *tényleges* átalakulása lezajlik, és amelynek során Japán nem Nyugattá válik, hanem nyugati értelemben válik *Japánná*: nemzeti jellegűvé, de saját – határozottan közösségcentrikus – hagyományaira építkezve. Erősebben fogalmazva: nem arról van szó, hogy az ellentmondás miatt nem történik valódi átalakulás, hanem hogy az átalakulás sajátos jellege az ellentmondás megtartásában, mondhatni, az ellentmondás rendszerszintűvé tételében rejlik. Nem olyan ez, mintha valaki egyik nap kimonót viselne, másnap pedig nyugati öltönyt, és még csak nem is olyan, mintha az öltönyt a kimonóra próbálná felvenni, hanem mintha az öltönyviselésnek egyszerre volna *feltétele* a kimonó elvetése és viselése is. A japán eszmetörténet persze bővelkedik a hasonló ellentmondásokban, és bővelkedik az ezek feloldására kidolgozott technikákban is.⁵² E technikák révén a japán „nemzet” úgy épült fel *egyszerre* a múlt

⁵⁰ 「国家が『国体』に於て真善美の内容的価値を占有するところには、学問も技術もそうした価値の実体への依存よりほかに存立しえないことは当然である。しかもその依存は決して外部的依存ではなく、むしろ内面的なそれなのだ。」 (Maruyama 1995: 22).

⁵¹ Annak elemzésére itt nincs módom, hogy az általa Sorai munkáiból kiolvasott, végső soron „átmenetinek” bizonyuló szétválasztásuk valóban megtörtént-e.

⁵² Gondoljunk például arra, ahogyan Ogyū Sorai a szigorú piramishierarchiára épülő klaszszikus konfuciánus hatalomelmélettel támasztotta alá az uralkodó helyett *de facto* hatalmat gyakorló sóguni kormányzatot (Takó 2015).

ellenében és a múlt alapjaira, hogy bizonyos elemeket kiemelték e múltból, és azokon mint pilléreken emelték az új rend épületét. Ilyen elem volt a *kokutai* eszme, amely szorosan összeolvadt a császár személyével, aki pedig minden „nyugatisága” ellenére továbbra is a sintó hagyomány fő letéteményese volt. E hagyományt ugyanakkor, miközben az állami ideológia központi alkotó-eleme, vagyis gyakorlatilag „államvallás” maradt, a klasszikus értelemben vett „vallási” régiótól elkülönítették, így engedve teret a vallásszabadság nyugati eszméjének.⁵³

Kultúra és történelem

A *kokutai* példáján jól érzékelhető, hogyan igyekszik Japán elhelyezni magát az „idegenek” érkezésével kitáguló *térben*. Nemcsak hasonlóan fontos és szimbolikus jelentőségű, de a szó klasszikus értelmében vett filozófiai szemlélet-módokhoz is szorosabban kapcsolódik azonban az a mód, ahogyan Japán elkezd keresni helyét az *időben* – az emberi történelem idejében.

Mori Arinori 森有礼 (1847–1889) Amerikában kiadott művét a japán oktatásról jellemzően az angol nyelv (nem pusztán az írásrendszer) átvétele mellett, kortársainál sokkal egyoldalúbb érvei okán szokás idézni. Bármilyen vehemensen érvel is azonban az angol bevezetése mellett, a japán nyelv degradálása nem jelenti beszélői lekezelését. Az angol átvételére épp azért van szükség, írja, mert

„[i]ntelligens fajtánk [*our intelligent race*], mely buzgón keresi a tudást, arra irányuló vállalkozásában, hogy megragadja az alapvető igazságokat a nyugati tudomány, művészet [*art*] és vallás kincsestárából, nem függhet a kommunikáció ilyen gyenge és bizonytalan eszközétől.”⁵⁴

E sorok után kevéssel, a Japán történetét és sajátosságait bemutató hosszú előszó végén a nyugati naptár japán átvételéről ír, amely „megújítja annak

⁵³ Hardacre 2017: 399–400. Mint Hardacre megjegyzi, a Meiji Alkotmány hallgat a vallás és a kormányzat szétválasztásának kérdéséről, miközben a vallásszabadságot garantálja mindaddig, amíg az nem sért nemzeti érdeket. A vallás és a kormányzat szétválasztásáról már az 1870-es évek elején folyó diskurzushoz lásd Maxey 2013: 122–137. Fontos ugyanakkor, hogy az állam „semlegessége” hamarosan megszűnt, és a sintó a századfordulótól ismét hivatalos támogatásban részesült. Lásd Maxey 2013: 183.

⁵⁴ Mori 1873: lvii.

biztosítékát, hogy Japán mint nemzet [*nation*] csakis a legmagasabb törekvéssel és a legjobb szándékkal viseltet idegen barátaival való viszonyát illetően”.⁵⁵ A nyugati kalendárium átvételének e magasztos említése után áll az előszó keltezése a következő formában: „*First Month*, 1st, 2533 (*January* 1, 1873)”. Az i. e. 660-as év, ahonnan a 2533 esztendő számítható, természetesen Jinmu uralkodásának tradicionális kezdete – azé az uralkodóé, akinek „dinasztiája napjainkig nem szenvedett változást, s így a legrégebbi a világon”.⁵⁶ Miközben tehát Mori olyan mértéket ér el a nyugati kultúra átvételének propagálásában, így például az angol nyelv bevezetése kapcsán, hogy azt amerikai kollégái is kritikával illetik, nem szűnik hangsúlyozni Japán egyediségét, amelynek központi eleme az uralkodói hagyomány töretlensége. Ezt a tradíciót erősíti az a koncepció, amelyben az uralkodót egyre szorosabban kapcsolják majd *isteni* őseihez – a konfuciánus östisztelet és a sintó alapjain álló koncepció, amely a Meiji-korban egyre inkább az államideológia középpontjába kerül. A Gergely-naptár átvétele nem egyszerűen azt jelentette, hogy a hónapokat és a napokat a nyugati mintának megfelelően tudták jelölni, hanem azt is, hogy Japán bekapcsolódott *ugyanabba* a történelembe, amelyet Nyugaton már évszázadok óta ez a naptár mért – de úgy kapcsolódott be abba, mint az egyik legősibb képviselője. Miközben azonban az uralkodói ház ősi volta egyértelműen erősítette ezt a szempontot, mint Yanabu rámutat, az eljárás a konzervatív nemzetformálás nyugati technikája is volt, amennyiben

„a modernitás kezdetén [mi japánok] nem pusztán *szavakat* vettünk át a nyugattól, hanem politikai, társadalmi rendszereket is [...]. Amikor Itō Hirobumi 伊藤博文 a Japán Birodalmi Alkotmányt és más műveit kidolgozta, az »isteni jog politikájának«⁵⁷ Lorenz von Steintől Bécsben tanult rendszerét vette át.”⁵⁸

⁵⁵ Mori 1873: lviii.

⁵⁶ Mori 1873: iv.

⁵⁷ Az „isteni jog” arra utal, hogy az uralkodó réteg – osztály – a társadalmi rendet isteni, vagyis megbonthatatlan eredetűként mutatja be. Lásd Nitzschke 1932: 71.

⁵⁸ 「近代の初めに、私たちは西洋からコトバを輸入しただけでなく、政治、社会制度も輸入した [...]。伊藤博文は大日本帝国憲法などを作ったとき、ウィーンでスタイン (Lorenz von Stein) から教わった『神権政治』の制度をとり入れた。」 (Yanabu 2001: 125.) Lásd még Beasley 2007: 660.

Nem a mintául vett nyugati szerzőkkel szemben, hanem éppen őket követve, ez esetben szó szerint, Stein tanácsára erősítette Japán a sintót,⁵⁹ ezáltal a nyugati minta – a vallási háttér előtt felépülő egység mintája – szerint, ugyanakkor a saját hagyomány erősítése révén, amely az „idegen” befolyás megfékezését is szolgálta, szembe is helyezkedve a Nyugattal. Hasonló kapcsolatnak köszönhető az is, hogy Mori, amerikai útjáról hazatérően, mérsékelte újitó eszméit, ismét csak egy a korban nagyhatású európai gondolkodó, Herbert Spencer hatására. Mori, írja feljegyzésében Spencer,

„eljött, hogy a véleményemet kérje a japán intézmények újraszervezéséről. Konzervatív tanácsot adtam neki — szorgalmazva, hogy lehetőleg térjenek vissza egy olyan formához, amely nem haladja meg sokban a korábbi, s nem szerencsés megkísérelniük az ettől való nagymértékű eltérést.”⁶⁰

Spencer később Kaneko Kentarōnak 金子堅太郎 írt levelében pontosítja a Morinak mondottakat. Az új intézményeket, írja,

„a régiekbe kell *ültetni* [*should be grafted*], ezáltal megelőzve, hogy a folytonosság megszakadjon [...], nem a régi újjal való *felcserélésére* van szükség, hanem a régi forma átalakítására fokozatosan növekvő mértékben.”⁶¹

A Steinhoz és Spencerhez hasonló európai tekintélyek közvetlen, praktikus tanácsai persze csak az egyik okát jelentették annak, hogy a radikális lépések helyét egyre inkább átvette a graduális fejlődésbe vetett hit. Hasonlóan fontos összetevőt jelent számos – részben persze hozzájuk is kötődő – szemléletmód elterjedése a konzervatív Meiji-értelmiség körében. Ilyen volt például a biológiaevolúció-elméletnek a társadalmi folyamatokra való alkalmazása, a szociáldarwinizmus hatása, amelyet jól tükröz a Meiji-kor egyik meghatározó konzervatív gondolkodója, Katō Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916) fejlődéselmélete. Katō az állam egységét – *testét* – az egyénéhez hasonlóan, de az egyénnél egyértelműen magasabb rendű individualitásként fogta fel, a „természeti törvények” (*shizenhō* 自然法) pedig számára *nem* az államok létrejötte előtti

⁵⁹ Lásd Maxey 2013: 164; részletes összefoglalását Grünfeld 1913: 353. Érdeemes megjegyezni, hogy maga Stein sikeresnek értékelte Japán Nyugathoz való csatlakozási kísérletét (Caspar–Knatz–Otabe 2011: 9).

⁶⁰ Idézi Duncan 2014: 161.

⁶¹ Spencer levele 1892. aug. 21-én: Duncan 2014: 319.

natural law, *natural right* értelmében vett szabályokat jelentették, hanem a darwini szelekcióelmélet alaptörvényeit: az egyenlőtlenséget és a létfenntartásért folytatott küzdelmet.⁶² Arra a kérdésre tehát, miért fordítja Katō Bluntschli *Naturrechtjét seihō*ként 性法 (a konfuciánus emberi alapbeállítódás értelmében vett „természet” törvényeként) *shizenhō* 自然法 helyett *annak ellenére*, hogy a *shizen* kifejezés már használatos a nyugati értelemben vett „természet” (*Natur*) megfelelőjeként,⁶³ csak részben nyújt választ Katō klasszikus konfuciánus elköteleződése. A magyarázat másik eleme ugyanis épp egy nagyon is modern meggyőződés, tudniillik az, hogy az egyetlen „törvényszerűség”, amely az emberben működik, csakis a fennmaradás érdekében folytatott küzdelem ösztöne. E nézetnek az állam vonatkozásában is igen világos megfogalmazását találjuk Katō 1912-es *Shizen to rinri* 自然と倫理 (*Természet és etika*) című munkájában. „Noha Hobbes és Rousseau uraktól kezdve”, írja,

„a szerződéselméletek képviselői úgy gondolták, bármiféle állam [*kokka naru mono* 國家なるもの⁶⁴] a nép szerződéséből jön létre, az állam egyáltalán nem egy ehhez hasonló, emberek által létrehozott dolog. Sokkal inkább egészen olyan módon jön létre, ahogyan sejtek [*tansaibōtai* 単細胞体] sokaságának összekapcsolódásából összetett testek [*fukusaibōtai* 複細胞体] keletkeznek, a mi emberek mint [ilyen] összetett testek természetes [*shizenteki* 自然的] összekapcsolódása révén. Másképp fogalmazva, miként a sejtek teljesen tudattalan módon [*muishikiteki* 無意識的], eredeti milyenségük [*koyūsei* 固有性] nyomán összetett testeket alkottak, az emberek mint [ilyen] összetett testek teljesen tudattalan módon, kizárólag eredeti milyenségük nyomán összekapcsolódva államot alkotnak.”⁶⁵

⁶² Lásd Davis 1996: 38–40; 68–73. Csak utalni tudok itt Katō 1874-es *Kokutai shinronjára* 国体新論, amelyben az itt elmondottakkal is összhangban hangsúlyozza, hogy a kormányzat(i forma) (*seitai* 政体) egyértelműen másodlagos a *kokutai*jal szemben, amennyiben „[a] *kokutai* a fő cél [*ganmoku* 眼目]. A kormányzat e fő cél elérésének módja” (Katō 1984: 405).

⁶³ Takó 2017: 175–177.

⁶⁴ A ma általánosan az „állam” (*state*) fordításaként használatos *kokka* 國家 terminus viszonylag későn vette fel mai jelentését – alapvetően az 1889-es Meiji Alkotmány születése után, amikor Japán „hivatalosan” is *kokuminkokka* 国民国家, „nemzetállam” lett. Ez előtt a *kuni* 国 („ország”), *seifu* 政府 („kormány[zat]”) és hosszabb összetételek is használatban voltak, meglehetősen rendszertelenül. TSHJ: 80–81.

⁶⁵ 「[...]ホブズ氏やルソー氏を始め民約論者の如きは凡そ國家なるものは全く人民の契約から出来たものであると考へたのであるけれども國家は

Ez természetesen nem jelenti, hogy az emberekben ne létezne morál – ez is olyasmi azonban, ami történeti fejlődésük során, hasonló módon a természet fenti értelemben vett törvényszerűségei nyomán alakul ki bennük.⁶⁶

A konzervatív államjogi gondolkodás és a pozitivista-evolucionista tudományszemlélet mellett szintén a Meiji-kor első felében érkezett ugyanakkor Japánba a XVIII–XIX. század fordulójának európai gondolkodását meghatározó, a történelem folyamatát mint egységes, a kor Európája felé tartó fejlődésmenetként értelmező idealista történeti szemléletmód is, amely szintén sajátos színezetet kapott. A nyugati filozófia egyik legelső, rendszerezett összszegzése Japánban a katalán–amerikai Ernest Francisco Fenollosa (1853–1908) szóbeli előadásaiiban valósul meg, aki Spencer gondolkodásának elterjesztésében is fontos szerepet játszott.⁶⁷ Fenollosa, mint Yamaguchi hangsúlyozza,⁶⁸ elsősorban nem Hegel, hanem az amerikai Hegel-interpretáció alapján és a spenceri evolucionizmussal is szoros egységben mutatja be azt a fejlődéseméletet, amely eredeti hegeli formájában arra az alapvető sémára épült, amely szerint a Szellem szabaddá válásának folyamata a Kelettel mint kiindulóponttal kezdődik, és a Nyugaton, végső soron a germán világban ér tetőpontjára. Az elmélet egyik kulcsfontosságú mozzanata ennek nyomán a „történelem végéről” szóló gondolat,⁶⁹ amely nem azt jelenti, hogy az események sora Európával ténylegesen megszakadna, hanem azt, hogy a Szellem kifejlődésének folyamatában egy ponton túl nem történik további lépés. Hogy a német idealizmus ezen óriási hatású gondolkodójának rendszerét egy katalán–amerikai angol nyelvű előadásai révén ismerte meg a nyugati gondolkodás iránt érdeklődő japán értelmiség, önmagában is igen különleges példája annak, ahogyan a különböző kultúrkörök gondolkodása az események sajátos összjátéka folytán egymásba fonódik. Számunkra azonban az is nagy jelentő-

決して左様なる人為的のものではなくして矢張單細胞體の衆多の集合から複細胞體の成立するのと全く同様な道理で複細胞體たる吾吾人間の自然的集合で以て成立したものである換言すれば單細胞體が全く無意識的に其固有性からして相集合して複細胞體組成したと同様に複細胞體たる人間が全く無意識的に唯其固有性に依て相集合して國家を組成したのである。」
(Katō 1912: 128).

⁶⁶ Lásd Davis 1996: 54.

⁶⁷ Az evolucionizmus japán recepciója kapcsán vö. Kuwaki 2008: 93–96; Kumagai 1995: 66–71.

⁶⁸ Yamaguchi 2015: 214. A fenollosai értelmezés Bowenhez való kötődéséről lásd Yamaguchi 2011.

⁶⁹ Hegel 1979: 192.

séggel bír, hogy a Fenollosa Hegel-értelmezésének alapját nyújtó Francis Bowen olvasatának, aki, mint írja, „nem kritizálni, hanem értelmezni” akarja Hegelt,⁷⁰ mégis részét képezi a hegeli rendszer mint önmagában zárt rendszer kritikája, amennyiben a fejlődéskoncepcióból csak a folytonosságot fogadja el, a történelem vége gondolattal fémjelzett lezártaságot nem.⁷¹ Ez természetesen igencsak vitatható „szakmai” szempontból, számunkra azonban azért különösen fontos, mert az újraértelmezés hozzájárult ahhoz, hogy Hegel koncepciója látszólag önellentmondás-mentesen legyen alkalmazható a Kelet, ez esetben Japán kontextusában. Feltehetőleg ez a megközelítés is hozzájárult ahhoz, hogy a fent idézett Sakatani Shiroshi fia, Sakatani Yoshirō 坂谷芳郎 (1863–1941), Fenollosa előadásainak egyik hallgatója néhány évvel később így fogalmazzon befejezetlenül maradó *Nihon kokufūron*‑jában 日本国風論 (*Japán sajátosságai*):

„Mint maga Hegel mondja, a szabadság eszméje⁷² [*jiyū no ri* 自由ノ理] Keleten születik, s ahogyan a Nap Keleten jön fel, s Nyugaton nyugszik le, Európában éri el tetőpontját [*kiwamaru* 極ル]. Erről kell részletesen beszélnem. A föld egy gömb. Így felőlünk az Egyesült Államok a Kelet. Az Egyesült Államokból Európa a Kelet. Így a szabadság eszméje Ázsiában születik, eljut Európába, majd Amerikába, s végül újra visszatér hozzánk a Keletre, így az eszme minden földet elér.”⁷³

⁷⁰ Bowen 1877: 362.

⁷¹ *Uo.*

⁷² Vagy a szabadság *rije* – ebben az esetben Yamaguchi nyomán választottam az „eszme” megfelelőt, aki a szakaszt német fordításban idézi, és a *ri* ekvivalenseként az „*Idee*”-t adja meg (Yamaguchi 2015: 210). Ettől függetlenül beszédes a *rivel* való azonosítás és ezen keresztül a konfuciánus tradícióval való összekapcsolás.

⁷³ 「ヘイゲル自ラ称テ曰ク、自由ノ理ノ東洋ニ起ル、日ノ東ニ昇リテ商ニ没スル如ク、歐洲ニ至リテ極ルト。余ハ將ニ之ヲ敷延シテ言ハントス。世界ハ円体ナリ。故ニ我ヨリ言ヘバ米國東洋ナリ。米留ヨリ言ヘバ歐洲東洋ナリ。故ニ自由ノ理、亜西亜ニ起リ歐洲ニ至リ米國ニ渡リ、遂ニ再ヒ回リテ我大東ニ至リ、其理完全ノ地ニ達スト」 (Idézi Nozaki 2002: 11.)

Nozaki a német nemzetgazdaságtan nagy alakja, Karl Rathgen recepcióját vizsgálja Sakatani gondolkodásában. Erre az összefüggésre a jelen tanulmány keretei között nincs módomb kitérni, fontos azonban, hogy a *Nationalökonomie* is olyan, viszonylag újkéletű nyugati tudományág volt, amely a nemzeti sajátosságokat a gazdaságtannal kötötte össze, a nemzetállamot pedig az élő szervezethez hasonlóan kezelte.

Aligha szorul magyarázatra a Hegel történelemszemléletétől való gyökeres eltérés, ha összevetjük e sorokat a jelen tanulmány elején röviden már idézett hegeli szöveghellyel:

„A világtörténelem keletről nyugatra megy; mert Európa teljességgel vége a világtörténetnek, Ázsia a kezdete. A világtörténet számára egy Kelet κατ' ἐξοχήν létezik, holott a Kelet magában valami egészen viszonylagos; mert noha a föld gömb, a történelem mégsem kört ír le körülötte, hanem inkább meghatározott Kelete van, s ez Ázsia.”⁷⁴

A fejlődésmenetet tehát, amelyet Hegel *par excellence* egyvonalúként és lezártként kezel, Sakatani tudatosan, de éppen Hegelre hivatkozva relativizálja. A Kelet – ez esetben elsősorban Japán – ezáltal egyszerre lesz kiinduló- és végpontja a világtörténelemnek.

Mint e példák mutatják, mind a szó szorosabb értelmében vett politikai gondolkodás, mind a szigorúbb értelemben véve tudományos történelemszemlélet, mind pedig a filozófiai megközelítés terén felfedezhető a Meiji-Japánban az arra való igény – és egyben az abban való hit –, hogy az ország *fokozatos* történeti fejlődés révén kapcsolódjon be az európai gondolkodók által a felvilágosodás óta „világtörténelemnek” vagy az „emberiség történelmének” nevezett folyamatba. Japán ugyanakkor, mint láttuk, *Japánként* igyekezett e folyamat részévé válni, és ennek megfelelően olvasztotta saját hagyományába a Nyugattól tanult gondolkodási mintákat is, így ismét vissza kell térnünk ezen a ponton a fent említett feszültséghez.

Caspar, Knatz és Otabe a japán és a német esztétikai gondolkodás összehasonlítását célul kitűző munkájukban a Meiji-kori nyugatiasodást az „akkulturáció” és az „asszimiláció” kategóriáiban vizsgálják. Az akkulturáció, mint írják,

„tágabb értelemben a kulturális sajátosságok cseréjét jelenti két kultúra találkozása esetén. Szűkebb értelemben azonban arra a folyamatra utal, amelyben, a két kultúra egyenlőtlensége, illetve aszimmetriája folytán, a gyengébb, illetve kisebbségben lévő kultúra – részben önként, részben kényszer hatására – asszimilálódik az erősebbhez.”⁷⁵

Nem kell messzire nyúlnunk, hogy visszajussunk az Edward Said-i értelemben vett orientalizmushoz – de innen újra eljutunk a Morikawa által középpontba

⁷⁴ Hegel 1979: 192.

⁷⁵ Caspar–Knatz–Otabe 2011: 9–10.

helyezett japán okcidentalizmushoz is. Miközben ugyanis a Meiji-kori átalakulás, a japán történelem *mint* történelem „kezdeté” bizonyos értelemben valóban a nyugati sémához való „asszimiláció” volt, Japán a többi, kisebb-nagyobb súlyú kulturális elemmel azonos mértékben vagy talán még vehemensebben vette át a Nyugatra jellemző magabiztos egyediségérzetet is. Az ország, írja Elberfeld,

„modernné vált. Azt azonban, hogy mit is jelent modernnek lenni Japán számára, csak a japán modernség előre haladó kiépítése [*Konstitutionsprozeß*] során határozzák meg és dolgozzák ki. Az európai modernség egyes területeinek pusztá átvétele révén Japán még nem fejlesztette ki *saját* modernségét. A *Japán számára való modernség jelentése* csak az európai modernség különböző területeivel való *kreatív* szembehelyezkedés révén jön létre.”⁷⁶

E tekintetben döntő jelentőségű, hogy Japán a Meiji-megújulás első éveinek meghökkenése után nem pusztán ideológiai alapokon igyekezett „magára találni”: saját erejébe vetett hitét és magabiztosságát nagymértékben növelték azok a történelmi események, amelyek nyomán valódi hatalommá kezdett válni a kelet-ázsiai térségben.

„A Nyugat jóakaróan kíséri végig Japán »civilizálását«. *Egy nép modern voltának* egyik legfőbb *kritériuma* azonban a korabeli európai számára [!] nem az oktatási vagy a gazdasági rendszer, hanem egy nép ereje a katonai érvényesülésben. Az imperializmus korában világos, hogy ez a terület döntő mércéként szolgál. A Kína (1894/95) és Oroszország (1904/05) feletti katonai győzelem és az 1902-es Angliával kötött szövetség révén válik Japán »nagykorúvá« [*’mündig’*] a Nyugat számára.”⁷⁷

Azáltal, tehetjük hozzá, hogy a *Nyugat* számára „nagykorúvá” válik, Japán „nagykorú” lesz a saját szemében is. „Modernnek lenni kultúrnemzetként azt jelenti, legyőzni a gyengébbeket. Ezeket a szövegeket akkoriban Japánban is olvassák.”⁷⁸ Sajátos aspektusa jelenik meg itt az interkulturális filozófia gyakran boncolgatott problémájának, jelesül hogy „*inter-kulturalitásról* beszélni egymástól elszigetelt, a maguk számára létező kultúrákat feltételezne”,

⁷⁶ Elberfeld 1999: 43.

⁷⁷ Elberfeld 1999: 44.

⁷⁸ Elberfeld 1999: 46.

ami természetesen azt a veszélyt rejti magában, hogy „a kultúrákat esszencializáljuk, vagyis olyan változhatatlan lényeket rendelünk hozzájuk, amely radikálisan megkülönbözteti őket más kultúráktól”.⁷⁹ Nem szabad megengedni ugyanakkor azt sem, hogy a kultúrák kölcsönhatása folytán létrejövő dinamizmus és állandóan változó jelleg elhomályosítsa a kultúrák azon elemi sajátosságát, hogy *igényt tartanak* olyan alkotóelemekre, amelyek „radikálisan megkülönböztetik őket más kultúráktól”, és amelyek számukra magától értetődő módon „pozitívan” értékelhető elemek. Igen érzékletes bizonyítékát nyújtják ennek az önaffirmáló szándéknak azok a szövegek, amelyeket különböző megközelítésmódokat alkalmazó japán gondolkodók írnak a századforduló nyugati olvasója számára. Ezek egyik legismertebb esete – amelyre itt ezért nem is térek ki részletesen – Nitobe Inazō *Bushidója*, de szűkebb értelemben „filozófiai” példát szolgáltat Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1855–1944) 1909-es „Die japanische Philosophie” című szócikke, amely a Hinneberg szerkesztette *Die Kultur der Gegenwart (A jelen kultúrája)* című sorozat általános filozófiatörténeti kötetében kapott helyet. Inoue azzal a tétellel nyitja az írást, hogy Japánban „csak a külföldi filozófia és vallás bevezetése után beszélhetünk filozófiáról”⁸⁰ – ezen nem a Meiji-megújulás idején bevezetett nyugati gondolkodásmódokat érti, hanem a konfuciánus és a buddhista gondolkodás átvételét az első évezred közepe táján. (Jó példája ez annak is, ahogyan Inoue a „filozófia” szó használatával legitimálja a nyugati mintától nyilvánvalóan óriási mértékben eltérő hagyományokat „filozófiaként”.) A rövid tanulmány ezeket az irányzatokat veszi sorra meglehetősen hézagosan, egészen rövid kitekintéssel a nyugati filozófia meghonosítására. Számunkra viszont a második bekezdés némiképp homályos és gyakorlatilag folytatás nélküli gondolata bír kiemelt jelentőséggel, amely szerint azt, hogy Japánban csak a külső eredetű gondolkodásmódok esetében beszélhetünk filozófiáról,

„nem szabad úgy felfogni, mintha a japán filozófiának nem volna eredeti, belső keletkezésű gondolati alapja [...]. Japánban régtől fogva létezett egy sajátos, ezen országot jellemző szellemi áramlat, amely több mint 2000 éven át volt tevékeny a nép általános érzületéeként. E szellemi áramlat, melyet általánosan „Yamatodamashii”-nak, németül: a japán népszellemnek [*der japanische Volksgeist*] neveznek, alkotta a törzset [*Stamm*], melybe beoltották ama két külföldi gondolatrendszert, a kínai

⁷⁹ Weidtmann 2016: 40.

⁸⁰ Inoue 1909: 100.

filozófiát és az indiai vallást, amelyek a korai időkben Japánt megtermékenyítették.”⁸¹

Ami tehát a nyugati közönség számára „japán filozófiaként” értendő hagyományt illeti, mondja Inoue, ez külső keletkezésű volt, van azonban valami, ami önmagában ugyan nem tartozik e „filozófia” körébe, nélküle mégis elképzelhetetlen volna ennek meghonosítása. Ez a meghatározatlanul hagyott dolog kimeríti a *Volksgeist* – nagyon is filozófiai és nagyon is „nyugatias” – fogalmát, háttérben pedig joggal sejtünk valami olyasmit, ami legalábbis szerves része, ha nem alapja a *kokutai* eszméjének is.

Mint látható, a nyugati értelemben vett „filozófia” igénye – beleértve nemcsak a filozófia művelésének igényét, hanem azt is, amely a filozófiai gondolkodás gyökereinek a saját múltból való kimutatására irányul – a Meiji-kor eleji öneszmélés korszakában lépett fel. Jól tükrözi ez a filozófiai gondolkodás azon jellegzetességét, hogy ennek igénye egyenlő a *tudatos* önreflexió *tudatos* igényével. Természetesen az élet szabályozására, az emberben lévő erős hajlamok korlátozására, a társadalom működésének szervezésére, az embereket körülvevő dolgokkal, lényekkel, jelenségekkel való harmónia kialakítására összpontosító, évezredek óta alakuló kelet-ázsiai bölcséleti hagyományok is „reflexiót” jelentettek – nem határozták azonban meg magukat e reflexió tudatos és tudományos eszközeként, mert elsősorban nem kérdésekre és főként nem az emberi létezés és a társadalmi létet érintő *általános kérdésekre* adandó válaszokat kerestek, hanem bizonyos *problémák* megoldását. A konfuciuszi tanítás nem arra a kérdésre épül, hogy *milyen* az ember vagy az emberi közösség, hanem arra a megfigyelésre, hogy a harmónia egyre inkább elvész az emberből és közösségéből – hogy az égalattiban káosz (*luan* 亂) uralkodik –, és a buddhista gondolkodás sem a lét *milyenségének* megértését tűzi ki célul, hanem azon probléma megoldását, hogy a lét szenvedésteli. A jelen vizsgálódás kontextusában ez a különbség ismét nem annyiban fontos számmunkra, hogy a Meiji-kor előtti japán gondolkodásmódokat helyes vagy helytelen-e filozófiának neveznünk *ezek* megértése szempontjából, hanem annyiban, hogy ha filozófiaként kezeljük őket, akkor a Meiji-kori és ez utáni japán filozófia csak „újabb” filozófiai iskolák kialakulása lesz, és ez elfedi azt a meghatározó szemléletváltást, amely nyugati hatásra és nyugati mintákat követve jelenik meg Japánban. Ez a szemléletváltás nem pusztán új koncepciók és az ezeket jelölő fogalmak átvételét jelenti, hanem újfajta önértelmezés

⁸¹ Inoue 1909: 100.

megjelenését mind az ember önmagához és közösségéhez, mind e közösség más közösségeihez – vagy: a nemzet más nemzetekhez – való viszonyát illetően.

A tükör

A jelen tanulmány keretei között elsősorban az a célom, hogy rámutassak azokra a motivációkra és igényekre, amelyek nyomán Japánban kialakult a filozófiai gondolkodás sajátos, a „belső” hagyomány és a Meiji-megújulással átvett „nyugati” tradíció összefonódásából kialakuló ötvözete. Fontos mindazonáltal egy példán szemléltetnem, mit kell értenünk e hagyományok „ötvözetén”. E példa, Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870–1945) etikája, természetesen részletes elemzést kíván önálló monográfiák formájában, amelyekből sem a japán, sem a nyugati szakirodalomban nincs hiány. Itt pusztán egy-egy szakaszra és ezek számunkra a jelen keretek közt levonható tanulságára koncentrálok.

Nishida Kitarō filozófiája jellegzetes módon olvasztotta magába különböző „keleti” és „nyugati” gondolkodásmódok elemeit, olyannyira, hogy Elberfeld „az interkulturalitás gondolkodójának [*Denker der Interkulturalität*]” nevezi, hozzátéve: „gen[itivus] subj[ectivus] és obj[ectivus]”.⁸² A két szöveghely, amelyet a jelen kontextusban egymás mellé állítok, nem csak a kultúrák közötti összefonódásra mutat rá Nishidánál, hanem arra a többszörös visszacsatolásra is, amely gondolkodását áthatja.

Nishida korai főművében, a *Zen no kenkyū*ban 善の研究 (*A jó vizsgálata*) egyaránt fontos szerepet játszik az arisztotelészi etika, a kanti ismeretelmélet, a hegeli fejlődésszemlélet, csakúgy, mint a keleti erénytani bölcsélet és a buddhista gyakorlat – igaz, az utóbbi rá gyakorolt kulcsfontosságú hatását Nishida csak élete kései szakaszában ismeri el.⁸³ Számunkra itt a mű harmadik, magára a *jóra* (zen 善) vonatkozó szakasza bír kiemelt jelentőséggel.⁸⁴ A „jót”

⁸² Lásd ehhez Elberfeld 1999: 61; Soós 2013: 18.

⁸³ Suares 2011: 7; ill. uo. 86. 18. jegyz. Nishida azokon a helyeken is elsősorban nyugati szerzőkre, így például Wilhelm Wundt, William Jamesre hivatkozik (lásd Nishida 1948a: 2–3), amelyeken egyértelmű a buddhista háttér, így például a tiszta tapasztalatról (*junsuiken* 純粹経験) szóló első szakaszban. Lásd még Weidtmann 2016: 227.

⁸⁴ Természetesen fontos e szakasz összekapcsolódása az ontológiai alapokkal, önálló vizsgálatát azonban részben legitimálja, hogy Nishida eredetileg nem a *Zen no kenkyū*

Nishida számos nyugati etikai tanítás kritikája⁸⁵ után úgy határozza meg, mint az ember „maga-megvalósítása [*jiko no hattenkansei* 自己の發展完成], *self-realization*”,⁸⁶ amely az akaratból (*ishi* 意志) indul ki.⁸⁷ „Mivel”, írja, ez az

„akarat a tudatosság [*ishiki* 意識] legmélyebb egységesítő cselekvése [*tōitsu sayō* 統一作用], vagyis a[z ember] maga-mint-olyan [*jiko sonomono* 自己其者] aktivitása, az az eredeti szükséglet [*yōkyū* 要求] vagy ideál [*risō* 理想], amely az akarat forrása, szükségképp a[z ember] maga-mint-olyan sajátos jellegéből [*seishitsu* 性質] jön létre, vagyis azt is mondhatjuk, a maga ereje [*jiko no chikara* 自己の力].”⁸⁸

A „jó” nem más, mint a „szükséglet” („igény”, „vágy”⁸⁹) kielégülése vagy az ideál megvalósulása, vagyis: önmegvalósítás. Miközben tehát a szakasz tetején részét, mint mondtam, a nyugati etikai koncepciók kritikája teszi ki, röviden összefoglalva azon az alapon, hogy azok nem képesek általános mércét szolgáltatni a *cselekvés* értékeléséhez, Nishida saját etikai koncepciója is eszenciálisan nyugati alapokra épül: egyfelől a kantí fordulatra, amennyiben az akaratot a *reflektált* tapasztalásnál korábbra helyezi, de úgy, hogy eközben – Kanttól eltérően – nem a tiszta ész (az *a priori* tudás) és a tapasztalat szétválasztásából indul ki,⁹⁰ másfelől pedig az arisztotelészi *eudaimoniára* (*kōfuku* 幸福), az életben való teljes, általában való boldogulásra, „jól-létre”, amelyhez az imént idézett fejezetben csatlakozik,⁹¹ rögtön megerősítve ugyanakkor a gondolatmenetet egy Konfuciusztól származó idézettel.⁹² Nishida a

végző egészében való megjelenésre szánta, és az előszóban utal rá, hogy a mű első olvasásakor az első szakaszt célszerű kihagyni. Lásd Soós 2013: 46.

⁸⁵ Nishida 1948a: III/5–8. fejezet.

⁸⁶ Nishida 1948a: 224, az angol beszúrás az eredetiben.

⁸⁷ Lásd ehhez Noda 1955: 347.

⁸⁸ 「意志は意識の最深なる統一作用であって即ち自己其者の活動であるから、意志の原因となる本来の要求或は理想は要するに自己其者の性質より起るのである、即ち自己の力であるといってもよいのである。」(Nishida 1948a: 224).

⁸⁹ Soósnál „vágyakozás” – lásd Soós 2013: 44.

⁹⁰ Nishida későbbi, kifejtett öntudat (*jikaku* 自覚) fogalma kapcsán lásd Mine 2011: 49.

⁹¹ Nishida 1948a: 222.

⁹² Az *eudaimoniához* lásd Arisztotelész 1225a; az idézett Konfuciusz-szakasz: *Lunyu* VII.15. („Ha durva ételeket eszem, vizet iszom és behajlító[tt] karom a párná[m], akkor is, ilyen körülmények között is boldog [*le* 樂] vagyok.” Tőkei fordítását a jelölt helyen módosítottam.) A Nishida által használt terminus, illetve a hivatkozott klasszikus művek között ugyanakkor aszimmetria áll fenn: a klasszikus kínai nyelvben a japánban *kōfuku*-ként „jól-lét”-et jelentő *xing* 幸 és *fu* 福 írásjegyek „jószerencse”-t, illetve „boldogság”-ot jelentenek (lásd Karlgrén 810a „luck, fortunate”, 933d–h „happiness, blessing”),

következőekben tovább halad az egyén szintjéről, és a „társadalmi tudatosságról” (*shakaiteki ishiki* 社会的意識) szóló fejezetben a családon (*kazoku* 家族) keresztül eljut az „államig” (*kokka* 国家) – ezen a ponton kapcsolódik a gondolatmenet jelen témánkhoz.

A családot követő szinten, mondja, „tudatos tevékenységünk összességét egyesítve, egy személyiség [*jinkaku* 人格] megjelenéseként is tekintendő módon, az állam áll”,⁹³ amelyet sokan a közösség védelme érdekében létrehozott egységként fognak fel, mások a tagjait alkotó egyének fölé helyezik, de mindkét tábor képviselői tévednek.

„Mi mint individuumok [*wareware no kojīn* 我々の個人] egy társadalom sejtjeként [*saibō* 細胞] fejlődünk ki. Az állam alapja [*hontai* 本体] a szellemünk [*seishin* 精神] gyökerét alkotó közösségi tudat [*kyōdōteki ishiki* 共同的意識] megvalósulása. [...] Az állam az egyes személyiségek egyesülése, az állam rendszere és törvényei így a közösségi tudat akarátának megvalósulásai (az ókorban ez a magyarázat Platóné és Arisztotelészé volt, a modern korban Hegelé).”⁹⁴

Az ember mint a társadalom „sejtjeként” személyiséggé váló létező és az állam alapjának – vagy eredetének, *hontai* – mint a közösségi tudat megvalósulásának gondolata egyfelől ismét felidézheti a *kokutai* eszméjéről fent mondottakat, amely eszmét Nishida is magáénak vallotta,⁹⁵ és általában véve szorosan kapcsolódik ahhoz, a sinocentrikus kultúrkört alapvetően jellemző társadalom-szemlélethez is, amely az egyént a közösség alkotóelemeiként fogja fel. Ezzel

a konfuciuszi mondásban álló *le(lo)* „öröm”-öt (*yue* ejtéssel „[szertartási] zenét”) (lásd Karlgren 1125 *a–c* „joy, rejoice in”), a konfucianus tanításnak megfelelően a külsővel való *összhang* értelmében, míg az *eudaimonia* „a jó lélek tevékenysége”, vagyis belülről jövő, önmagáért akart tevékenység, sokkal kevésbé állapot.

⁹³ 「家族に次いで我々の意識活動の全體を統一し、一人格の發現とも看做すべき者は國家である。」 (Nishida 1948a: 251).

⁹⁴ 「我々の個人は[...]—社會の細胞として發達し來つたものである。國家の本体は我々の精神の根柢である共同的意識の發現である。[...]」
國家は統一した一の人格であつて、國家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の發現である（此説は古代ではプラトーン、アリストテレース、近代ではヘーゲルの説である）。 (Nishida 1948a: 251–252). Vö. Hegel 1983: 257–258. § („[...] Az öntudatnak az érzület révén az államban mint lényegében, tevékenysége céljában és eredményében van a szubsztanciális szabadsága. [...]” [257. §]; „Az állam mint a szubsztanciális akarat valósága, amely az általánosságává emelt különös öntudatának sajátja, a magán- és magáértvaló ésszerű. [...]” [258. §]).

⁹⁵ Lásd Elberfeld 1999: 203–206; Jones 2003: 529–530.

szemben, míg e megközelítések az egyénre *kizárólag* mint a közösség tagjára tekintenek, Nishida – explicit módon hegeli alapokra helyezkedve – arról beszél, hogy a személyiség mint valami *önálló* megvalósulása csakis mint az állam tagjának a megvalósulása lehetséges. Nishida azonban nem marad a hegeli keretek között sem, a gondolatmenet – noha nem Hegel kritikájaként, de – „visszatér a Keletre”, azaz egy olyan kontextusba, amelyben a történelemnek (még?) koránt sincs vége, hasonlóan ahhoz a megközelítésmódhoz, amelyet korábban Sakatani Yoshirō kapcsán említettem. Miközben ugyanis Hegelnél a germán birodalom⁹⁶ egyben a szellem útjának végét is jelenti, Nishidánál „az állam, ahogyan ma ismerjük”, még csak

„az egyesült közösségi tudat legnagyobb megvalósulása, személyiségkénti megvalósulásunk azonban nem állhat meg itt, még nagyobbat kíván. Ez az emberiséget [*jinrui* 人類] egy csoportba gyűjtő emberi társadalom egyesülése [*jinruiteki shakai no danketsu* 人類的社会の団結]. Ez az ideál jelent meg Pál kereszténységében és a sztoikus iskolában. Ez az ideál azonban nem válik valósággá egykönnyen, ma ugyanis még a militáris béke [*bushōteki heiwa* 武將的平和] korát éljük.⁹⁷ Ha a történelem távoli kezdeteitől követjük az emberiség fejlődésének nyomát, nem az állam az emberiség végső célja. Ha az emberiség fejlődésének egységes értelemben vett célja van, az egyes államok közül mind a maga küldetésének [*shimei* 使命] beteljesítése érdekében emelkedik fel és bukik el (az országok történelme [*mankokushi* 万国史] a hegeli úgynevezett világszellem fejlődése). A valódi kozmopolitizmus [*sekaishugi* 世界主義] azonban nem azt jelenti, hogy az egyes államok eltűnnek, hanem azt, hogy az egyes államok egyre erősebbé válva megmutatják jellegzetességüket, s hozzájárulnak a világtörténelemhez.”⁹⁸

⁹⁶ Vö. Hegel 1983: 354.§

⁹⁷ Lásd ehhez Jones 2003: 529.

⁹⁸ 「國家は今日の處では統一した共同的意識の最も偉大なる發現であるが、我々の人格的發現は此處に止まることはできない、尚一層大なる者を要求する。夫は即ち人類を打して一團とした人類的社會の團結である。此の如き理想は已にパウロの基督[キリスト]教において又ストイック学派に於いて現われて居る。併し此理想は容易に實現はできぬ。今日は尚武裝的平和の時代である。/ 遠き歴史の初から人類發達の跡をたどって見ると、國家といふものは人類最終の目的ではない。人類の發展には一貫の意味目的があつて、國家は各其一部の使命を充す為に興亡盛衰する者であるらしい(萬國史はヘーゲルの所謂世界的精神の發展である)。併し真正の世界主義といふは國家が無くなると

A világtörténelem mint „az úgynevezett világszellem fejlődése” természetesen ismét a hegeli szemléletmódot tükrözi. Az a különbség azonban, hogy Nishida e fejlődés *későbbi* menetéről beszél, amelybe „a keleti világ” – ahogyan Hegel a minden szintjén *csakis egyszer* álló világtörténelem első fázisát nevezte – szintén bekapcsolódik, ez a különbség tehát önmagában elég ahhoz, hogy Nishida szemléletmódja esszenciálisan eltérjen a hegelitől, miközben arra valóban nagymértékben támaszkodik is.

Hasonló kettősség figyelhető meg Nishida bő két évtizeddel későbbi, „A Kelet és a Nyugat régiségének kulturális formája metafizikai nézőpontból” (*Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōyōkodai no bunkakeitai* 形而上学的立場から見た東洋古代の文化形態, 1934) című rövidebb írásában, amelyben a Keletet és a Nyugatot mint a „nincs” (*mu* 無) és a „van” (*yū* 有) kultúráját állítja szembe abban az értelemben, hogy mit tesznek meg világszemléletük alapjává.⁹⁹ Eközben az egyes korai kultúrák között további különbségeket is feltár: a görögséget mint *filozófiai*, az izraelit és az indiait mint *vallási*, a kínait pedig mint a *Sittére* (*shitte* シツテ), „a rituális és világi szokásra [*reizoku* 禮俗]”¹⁰⁰ épülő kultúrát határozza meg, amely meg is marad ebben a hagyományra épülő állapotában. Ezen aspektusok felől szemléletmódja ismét párhuzamba állítható a világtörténelem hegeli leírásával,¹⁰¹ igaz, annak egyik fő eleme, a történelem Keletről Nyugatra tartó menete már itt is kimarad belőle, és még inkább saját irányt vesz, amikor Japánra tér át. Saját kultúráját egyértelműen a Kelethez tartozónak nevezi, mondván,

„[n]em tudom, hogy őseink honnan jöttek, s hogy népünk miként jött létre. Azt azonban mondanom sem kell, hogy a Kelet [*tōyō* 東洋] peremén országot [*oku* 國] létrehozó, s évezredekken át egyedi módon fejlődő japán nép kultúrája a Kelethez tartozik. Országunk kultúráját

いふ意味ではない。各國家が益々強固となつて各自の特徴を發揮し、世界の歴史に貢献するの意味である。」(Nishida 1948a: 252–253 – Kiemelés tőlem – T. F.).

⁹⁹ Attól függetlenül, mondja Nishida, hogy a Keletnek nincs a nyugati filozófiai értelemben vett metafizikai tudománya, metafizikai gondolkodásról itt is beszélhetünk. A Kelet és a Nyugat ilyen, metafizikai gondolkodás alapján történő megkülönböztetésének alapja Nishida szerint az lehet, mit tesznek meg a létezés (*jitsuzai* 實在) alapjának: a Nyugat, mondja a „van”-t, vagy másképp fogalmazva a „materiálist” („alakkal rendelkezőt”, *yūkei* 有形), míg a Kelet a „nincs”-et, az „immateriálist” („alak-nélkülit”, *mukeni* 無形) (Nishida 1948b: 257–258).

¹⁰⁰ Nishida 1948b: 262.

¹⁰¹ Vö. Noda 1955: 349–350.

[így] az általam a nincs gondolkodásmódjának nevezett [sajátossággal] szeretném jellemezni.”¹⁰²

Azután azonban, hogy Nishida mind az indiai, mind a kínai kultúrával összekapcsolja a japánt, amelyekből az egyaránt átvett számos elemet, rátér a japán kultúra egyediségére, mely

abban rejlik, hogy érületi jellegű [*jōteki* 情的], nem magán kívül szemléli az örökkévalót [*eien* 永遠], hanem magán belül mozog egyik dologtól a másikig, az időt nem meghaladja, hanem az időben halad előre, ezért hasonlítható a monszunhoz.¹⁰³

Japán monszunhoz való hasonlítása egybeesik Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889–1960) klímaelméletével, amelynek első teljes megjelenése az idézett tanulmányánál ugyan egy évvel későbbi, annak részei már korábban napvilágot láttak. Anélkül, hogy részletesen kitérnék Watsuji művének elemzésére, fontos hangsúlyozni, hogy az aprólékosan kidolgozott klímaelmélet egyik kulcsfontosságú eleme Japán teljesen egyedi jellegének hangsúlyozása, különös tekintettel a Japánra jellemző érzelmi beállítódásra – igaz, Watsuji hangsúlyozza a sajátos kettősséget, amely abból ered, hogy Japánban a trópusi és a hideg égöv sajátosságai egyszerre érvényesülnek.¹⁰⁴ Egészen szembeötlő azonban a hasonlóság Nishida és Watsuji Japán-képe között a Meiji-kort jellemző hűségesszmény tekintetében. Míg ugyanis Nishida a *Manyōshū* 万葉集 idézve úgy fogalmaz, a Japánban

„legmagasabb erkölcsi erény, a hűség [*chū* 忠], abból a tiszta érzületből [*junjō* 純情] származik, mely szerint »tengereket járva süllyedjen bár vízbe, hegyi úton járva fű teremjen testemen, ha uralkodónk [*ōkimi* 大皇] mellett halhatok, mit is számít mindaz«”¹⁰⁵

¹⁰² 「我々の祖先は何處より来り、我々の民族は如何にして成立したかを知らない。併し東洋の一端に國して幾千年獨自の發展を遂げた日本民族の文化は、東洋的たることは云ふまでもない。私は私の所謂無の思想を以て我國文化を特徴附けて見たいと思ふ。」 (Nishida 1948b: 270).

¹⁰³ 「[…我國文化の徳色はその]情的なるにあると云ふことができる、外に永遠なるものを見るのではない、内に物から物へ移り行くのである、時を越えるのではない、時の中に動き行くのであるモンスーンの如く考へられる所以である。」 (Nishida 1948b: 273).

¹⁰⁴ Watsuji 1962, főként 139–141.

¹⁰⁵ 「我國の最高の道德たる忠も、純情の發する所、海行かば水漬く屍、山行かば草生す屍、大皇の辺にこそ死なめ、顧みはせじといふにあつた。」

– a Meiji-kort meghatározó *sonnō* eszmét Watsuji a Tokugawa-kori hűség (*chū* 忠) képzetével szembeállítva azt írja, az utóbbi

„egyedül a feudális úr és alattvalója közti *individuális kapcsolatot* jelentette, nem vonatkozott az állam egészének egybetartozására [*kokka no zentaisei* 国家の全体性]. Így az *uralkodó tisztelete* [*sonnō* 尊皇], amely [az Edo-kor végén, a Meiji-kor elején] az állam egészének egybetartozásához való kapcsolódást jelentette, alapján különbözik az Edo-kori hűségtől.”¹⁰⁶

Nishida szemlélete mégis, mind kiindulópontját, mind végkövetkeztetését tekintve, lényegében tér el Watsuji klímaelméletétől. Japán – a *kokutai* – egyediségét, a japán kultúra sajátos jellegét ugyanis bár Nishida is hangsúlyozta, munkája záró soraiban, ahogyan 1911-ben a *Zen no kenkyū*-ban az államok kapcsán, ismét az egyedi kultúrák közösségeként létrejövő egységes „világkultúráról” ír.

„[E]gyéni álláspontunk felől fejleszteni egyéni kultúránkat nem pusztán azt jelenti, hogy absztrakt módon külön irányba haladunk. Nem más volna ez, mint a kultúra tagadása. Annak révén, hogy a különböző kultúrák, miközben megvédik saját álláspontjukat, a világot közvetítőként használva fejlesztik saját magukat, kialakul a valódi világkultúra [*sekaiteki bunka* 世界的文化]. [...] Ha mélyen önmagunkba tekintünk, s megismerjük a másikat, rátalálunk az útra is, melyen tovább kell haladnunk.”¹⁰⁷

Ram Adhar Mall röviden, de plauzibilisen érvel amellett, hogy a hegeli rendszer feloldhatatlanul erős eurocentrikussága okán nincs „segítségek az

(Nishida 1948b: 273). Az idézet a *Manyōshū* 万葉集 4094. verse (ld. *Manyōshū*, IV. köt. 279–281), amely gyűjtemény önmagában is a japán kultúra „aranykorát” fémjelző antológia szerepét tölti be a Meiji-kor óta. Lásd Shinada nyomán Morikawa 2013: 86–88.

¹⁰⁶ 「[忠は]封建君主とその臣との間の個人的関係をのみ意味して、国家の全体性とかかわるところはなかった。だから国家の全体性への帰属を意味する尊皇は、本質的に江戸時代の忠とは異なるのである。」 (Watsuji 1962: 148 – Kiemelések az eredetiben).

¹⁰⁷ 「[...]独自の文化の立場から独自の文化を發展し行くといふことは、唯抽象的に個別方向にのみ進むことではない。それは文化を否定することに外ならない。種々なる文化が各自の立場を守りながら、世界を媒介として自己自身を發展することによって眞の世界的文化が形成されて行くのである。[...]深く己を窮め又よく他を知ることによって我々の進むべき途を知り得るのである。」 (Nishida 1948b: 284–285).

interkulturális megértés és kommunikáció [formáinak] keresésében”.¹⁰⁸ Az, hogy Nishida gondolkodásában, ahogy a XIX–XX. század fordulóján számos más japán gondolkodónál is, komoly szerep jutott Hegel filozófiájának, egyfelől arra is bizonyítékkul szolgál, hogy még a Hegeléhez hasonlóan, nemcsak teljességük értelmében, de kulturálisan is *zárt* filozófiai rendszerek is alkalmasak rá, hogy kreatív módon kitágítva számukra eredetileg idegen szemléletmódok elemévé váljanak (erre számtalan példát találhatunk mind az európai, mind a sinocentrikus kultúrkör gondolkodástörténetében). Számunkra azonban ennél sokkal fontosabb egy másik mozzanat. Jelesül az, hogy Mallnak valójában igaza van: a hegeli filozófia egyáltalán nem olvasható „interkulturális” megközelítésben a szó azon értelmében, ahogyan az interkulturális kommunikáció serkentését propagáló kortárs interkulturális filozófia a terminust bevezette.¹⁰⁹ Minden olyan elmélet tehát, amely a világ különböző kultúráinak egységéről, a szabadság ázsiai kiteljesedéséről, Japán világtörténelembe lépéséről beszél, bármennyire nélkülözze is a kritikát Hegellel szemben, bármily pozitívan hivatkozzon is rá, a szigorú értelemben vett hegeli történelemfilozófiával összeegyeztethetetlen. „Mint Meiji-kori japán – mondja Jones – Nishida közvetlenül érintett volt két intellektuális tradíció találkozásában, s tudatosan törekedett rá, hogy egységbe foglalja őket egy rendszerben, amely mindkettőt felöleli, de egyiket sem pusztítja el.”¹¹⁰ Hogy ez a vállalkozás *elvileg* lehetséges-e, attól függ, mennyire szigorúan definiáljuk hagyományok „egybefoglalását” vagy „elpusztítását”. Egyértelmű természetesen, hogy Nishida a hagyományok *szintézisére* törekedett. Az is kijelenthető ugyanakkor, hogy Hegel filozófiája konzisztens módon nem szelektálható, aki tehát ebből a filozófiából bizonyos elemeket kiemel, valami *mást* hoz létre.¹¹¹ Nishida esetében tehát, noha valóban beszélhetünk „interkulturalitásról” a különböző sajátos kulturális elemek összekapcsolása értelmében, ez semmiképp nem kultúrák feletti vagy a különböző kultúrákba egyaránt illeszkedő gondolkodásmódot jelent. Nishida filozófiája csakis abban az értelemben volt „interkulturális”, hogy elemeit különböző kultúrákból emelte saját gondolkodásába –

¹⁰⁸ Mall 2000: 49–52; itt: 52.

¹⁰⁹ Lásd Mall 2000: 1–2.

¹¹⁰ Jones 2003: 529.

¹¹¹ Nem maradhat említés nélkül ezen a ponton a feszültség, amely abból fakad, hogy ez a „más”, amely mégis magába olvasztja a hegeli rendszer számos elemét, hasonlóképp emeli magába (*hebt auf*) ezt a rendszert, mint ahogyan épp a hegeli szemlélet szerint a történelem egyes korszakai épülnek egymásból-egymásra – ugyanitt azonban ismét a hegeli rendszer és a benne kirajzolódó világtörténeti folyamat *lezártságába* ütközünk.

és épp ebben a tekintetben szimbolikus példája és kiteljesedése annak a folyamatnak is, amely *filozófiai* síkon a Meiji-megújulással vette kezdetét, általában véve azonban – legalábbis – a japán írásbeliség kezdete óta tartott. Abban az értelemben tehát, hogy itt nem „Kelet és Nyugat találkozásáról” vagy a Kelet „nyugatiasításáról” (*westernization*) volt szó, ahogyan már-már közhelyszerűen, sokszor romantikus felhangokkal fogalmazni szokás – épp úgy nem, ahogy Shōtoku taishi 聖德太子 (574–622) korában sem Japán „sini-zálása” kezdődött meg. Ami Japánban történt, sokkal inkább az egyes kívülről származó – korábban kínai, később nyugati – elemek beolvasztása volt a sajátba, amely saját természetesen ezek hatására folyamatos változásban volt, hordozói – *egyben* változtatói! – számára viszont ugyanúgy fenntartotta folytonosságát, mint az előző századok során.¹¹² Erősebben fogalmazva, nem Japán nyugatiasítása vette kezdetét a Meiji-megújulással, hanem „a Nyugat keletiesítése”: a Nyugat vívmányainak módszeres szelekciója és tudatos felhasználása a *saját* hagyomány továbbképzésében.

Japán (és a) Nyugat

Előző tanulmányomban számos példán mutattam be, miként kötődik a Meiji-kor értelmisége minden „nyugatiasító” törekvése mellett mégis igen szorosan évezredes konfuciánus gyökereihez. A jelen írásban e gondolatmenetet kibővítve arra a kérdésre kerestem választ, miként reflektál a Meiji-megújulás Japánja saját hagyományára, és miként igyekszik nyugati mintákat követve, de *épp e mintáknak megfelelően* a Nyugattal szemben meghatározni magát mint modern „nemzetállamot”, középpontban a sintó tradíciójával és az ehhez szorosan kapcsolódó uralkodóeszmével. A fent kiemelt mozzanatokon keresztül láthatóvá vált, hogy Japán a XIX. századi Európához hasonlóan az egység, a csorbíthatlan harmónia és folytonosság szimbólumaként tekint múltjára, de nem mint az „emberiség” közös egységét szemléli ezt a régiséget, hanem épp ellenkezőleg, saját egyediségének bölcsőjeként. Továbbá, bár Európához hasonlóan elmaradottságot is felfedez e múltban, helyett, hogy – többek közt épp Hegelhez hasonlóan – a megkövült, változtathatatlan elmaradottságot látna e múlt meghatározó sajátosságának, éppenséggel a hagyomány magját alkotó, legősibb elemek megőrzése és a Nyugattól – de nem vagy csak lát-

¹¹² Vö. Zentai 2015: 19.

szólag a Nyugat „kedvéért” – átvett elemekkel való kiegészítésében látja jövője zálogát. A hagyomány, a régmúlt egységének letéteményeseként és folytatójaként követel tehát helyet magának a szintén európai mintából kiindulva, de immár a Kelet perspektívájából szemlélt „világtörténelemben”.

Noha a vizsgálat során számos alkalommal hangsúlyoztam a folytonosság szerepét Japán önértelmezésében, természetesen vitathatatlan, hogy a Meiji-kor mély és átfogó változást hozott, még hozzá nem pusztán külsődleges, hanem belső változást, amely azonban belső volt abban az értelemben is, hogy Japán nem lépett ki önmagából. Vannak, akik belenéznek a tükörbe, és elmenekülnek, mások összetörik a tükröt, megint mások megpróbálnak kivetközni önmagukból. Amikor Japán a Nyugat tükrébe nézett, bár több hasonló fázison átesett, végül éppen annak révén alakult át számos értelemben, hogy egyik lényegi sajátossága tekintetében velejéig a „rég” maradt: ugyanaz a páratlan adaptációs készséggel rendelkező kultúra, amely Shōtoku korában volt. Belenézett a tükörbe, és a nyugati eszmékkel, az ezeket jelölő fogalmakkal és az e fogalmakat tartalmazó szövegekkel együtt mintegy magát a tükröt is japánra – *Japánba* – fordította. Miközben a nyugati szemlélő könnyen úgy vélhette, Japán „nyugatiasodik”, az ország a nyugati Japán-képekből – a romlatlan természetközelség pozitív és a gyermeki elmaradottság negatív képzeteiből egyaránt – létrehozott egy saját, „japán Nyugatot”. A „nemzetállamiság eszméje” mármost, ha azon alapul, hogy az uralkodók kivétel nélkül Jinmu trónján ülnek, épp annyira „nyugati” eszme, mint a *tian* 天 által elrendelt „egyenlőség”. Japán tehát a *Nyugat* tükrébe nézve természetesen *saját magát* látta meg.

Elsődleges források

- Aizawa Seishisai 会沢正志斎 1973. „Shinron” 新論 [„Új értekezés”]. In: Imai Usaburō 今井宇三郎 et. al. (ed.) *Mitogaku* 水戸学 (Nihon shisō taikai [A japán eszmetörténet kompendiuma] 53). Tōkyō: Iwanami Shoten, 49–159/381–422.
- Arisztotelész 1975. *Eudemoszi etika. Nagy etika*. [Ford. Steiger Kornél] Budapest: Gondolat.
- Bowen, Francis 1877. *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Guanzi 管子 1934. (Komentálta Dai Wang 戴望). Shanghai: Shang wu yin shu guan. Angolul: *Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, Vol. I* (Revised ed.) 2001. Ford., bev., jegyz.: W. Allyn Rickett. Boston: Cheng & Tsui.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- Inoue Tetsujirō [Tetsujiro Inouye] 1909. „Die japanische Philosophie.“ In: Paul Hinneberg (ed.) *Allgemeine Philosophie (Die Kultur der Gegenwart I/5.)*. Berlin – Leipzig: B.G. Teubner, 100–113.
- Katō Hiroyuki 加藤弘之 1912. *Shizen to rinri* 自然と倫理 [*Természet és etika*]. Tōkyō: Jitsugyō no Nihonsha.
- Katō Hiroyuki 加藤弘之 1984. „Kokutai shinron“ 「国体新論」 [„Új értekezés a kokutai-ról”]. In: Uete Michiari 植手通有 (ed.) Nishi Amane. Katō Hiroyuki. (Nihon no meicho 日本 の 名 著 [Japán mesterművek] 34). Tōkyō: Chūōkōron, 382–407.
- [Lunyu 論語] Confucius 2002. *The Analects*. Hong Kong: The Chinese University Press. (kínai–angol kétnyelvű kiadás) Ford. D.C. Lau. Magyarul: „Beszélgetések és mondások.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 57–177.
- Manyōshū 万葉集 1964. Ed. Takagi Ichinosuke 高木市之助, Gomi Tomohide 五味智英, Ōno Susumu 大野晋 (4. kötet). Tōkyō: Iwanami.
- Mori Arinori 1873. „Introduction.” In: Mori Arinori (ed.) *Education in Japan. A Series of Letters Addressed by Prominent Americans to Arinori Mori*. New York: D. Appleton and Company, iii–lvii.
- MRZ: *Meiroku Zasshi* 明六雑誌 [Meiji Hat Folyóirat], 1–43. szám (1874–1875). Elérhető a *Nihongoshi Kenkyū Shiryō* 日本語史研究資料 [Japán nyelvtörténet-kutatói források] adatbázisban: <http://dglb01.ninjal.ac.jp/ninjaldb/bunken.php?title=meirokuzassi> Angolul: *Meiroku Zasshi. Journal of the Japanese Enlightenment*. Ford. William Reynolds Braisted. Cambridge – Massachusettes: Harvard University Press, 1976.
- Nishida Kitarō 西田幾多郎 1948a. *Zen no kenkyū* 善の研究 [*A jó vizsgálat*]. Tōkyō: Iwanami.
- Nishida Kitarō 西田幾多郎 1948b. „Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōyōkodai no bunkakeitai” 形而上学的立場から見た東洋古代の文化形態 [„A Kelet és a Nyugat régiségének kulturális formája metafizikai nézőpontból”]. In: Nishida Kitarō *Tetsugaku no konpon mondai – zokuhen* 哲学の根本問題・続編 [*A filozófia alaproblémái 2. kötet*]. Tōkyō: Iwanami, 256–285.
- Sakatani Shiroshi 坂谷素 [1874]. „Minsengiin wo tatsuru ni ha saki seitai wo sadamu beki no gimon” 「民選議院ヲ立ルニハ先政体ヲ定ムベキノ疑問」 [„Arról, hogy a népi parlament felállítása előtt a kormányformát kell meghatározni”]. *MRZ* 13: 5–9.
- Sakatani Shiroshi 坂谷素 [1875]. „Minsengiin hensoku” 「民選議院変則」 [„Rendhagyó népi parlament”]. *MRZ* 27: 3–8.
- Sakatani Shiroshi 坂谷素 [1875]. „Sonnō jōi setsu” 「尊王攘夷説」 [„Az uralkodó tisztelete és a barbárok kiűzése magyarázata”]. *MRZ* 43: 5–9.
- Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 1962. „Fūdo” 「風土」 [„Klíma”] In: *Watsuji Tetsurō zenshū* 和辻哲郎全集 8. Tōkyō: Iwanami, 5–241.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anderson, Benedict 2006 [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London–New York: Verso.
- Anderson, Benedict 2002 [1998]. *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*. London–New York: Verso.
- Bitterli, Urs 1982. „Vadak” és „civilizáltak”. *Az európai–tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete*. Budapest: Gondolat.
- Beasley, W.G. 1984. „The Edo Experience and Japanese Nationalism.” *Modern Asian Studies* 18.4: 555–566.
- Beasley, W.G. 2007. „Meiji Political Institutions.” In: Marius B. Jansen (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. 5. The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 618–673.
- Blocker, H. Gene – Starling, Christopher L. 2001. *Japanese Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Caspar, Norbert – Knatz, Lothar – Otabe Tanehisa 2011. „Kulturelle Identität. Kunst und Ästhetik in Japan und Deutschland.” In Caspar, Knatz, Otabe (ed.): *Kulturelle Identität und Selbstbild. Aufklärung und Moderne in Japan und Deutschland*. Berlin: Lit, 3–14.
- Craig, Albert M. 2009. *Civilization and Enlightenment. The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press.
- Davis, Winston 1996. *The Moral and Political Naturalism of Baron Katō Hiroyuki*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
- Doma Petra 2013. „Az Idegen vonzásában: Sadayakko és Matsui Sumako színészi (ön)definíciója a nyugati és a japán színházművészetben.” *Theatron: Színháztudományi Periodika* 12.4: 74–91.
- Duncan, David 2014. *The Life and Letters of Herbert Spencer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elberfeld, Rolf 1999. *Kitarō Nishida (1870 – 1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*. Amsterdam – Atlanta, GA: Editions Rodopi.
- Farkas Ildikó 2016. „Modernizáció tradícióval – A japán példa.” In: Salát Gergely – Szilágyi Zsolt (szerk.) *Kulturális hagyomány a modern Kelet-ázsiai államban*. Budapest: L’Harmattan, 213–229.
- Fung Yu-lan 1966 [1948]. *A Short History of Chinese Philosophy*. Ed. Derk Bodde. New York: The Free Press – London: Collier Macmillan Publishers.
- Grünfeld, Ernst 1913. „Lorenz von Stein und Japan.” *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 45.3: 354–361.
- Hardacre, Helen 2017. *Shintō. A History*. New York: Oxford University Press.
- Harootyan, H.D. 2007. „Late Tokugawa Culture and Thought.” In: Marius B. Jansen (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. 5. The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 168–258.
- Jones, Christopher S. 2003: „Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering ‘Zen no kenkyū’.” *Philosophy East and West* 53.4: 514–536.

- Karlgren, Bernhard 1996. *Grammata Serica Recensa*. Taipei: SMC Publishing Inc..
- Kitagawa, Joseph M. 1974. „The Japanese "Kokutai" (National Community) History and Myth.” *History of Religions* 13.3: 209–226.
- Kōno Yūri 河野有理 2011. *Meiroku Zasshi no seiji shisō. Sakatani Shiroshi to „dōri” no chōsen* 明六雑誌の政治思想. 坂谷素と「道理」の挑戦 [*A Meiroku Zasshi politikai gondolkodása. Sakatani Shiroshi és az „ész” kihívása*]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Kumagai Jirō 熊谷次郎 1995. „Taguchi Ukichi to Igrisu” 「田口卯吉とイギリス」 [„Taguchi Ukichi és Nagy-Britannia”]. In: Sugihara Shirō 杉原四郎 (ed.) *Kindai Nihon to Igrisu shisō* 近代日本とイギリス思想 [*A modern Japán és a brit gondolkodás*]. Tōkyō: Nihon Keizai Hyōronsha, 60–82.
- Kuwaki Genyoku 桑木厳翼 2008. *Nihon tetsugaku no reimeiki. Nishi Amane no „Hyaku isshin ron” to Meiji no tetsugakkai* 日本哲学の黎明期. 西周の『百一新論』と明治の哲学界 [*A japán filozófia hajnala. Nishi Amane „Hyaku isshin ronja és a Meiji-kori filozófia*]. Tōkyō: Shoshi Shinsui.
- López, Josefa Valderrama 2006. „Beyond words: the "kokutai" and its background.” *Història Moderna i Contemporània* 4: 125–136. www.raco.cat/index.php/HMiC/article/download/53279/61309 (Utolsó elérés: 2017.06.18.)
- Mall, Ram Adhar 2000. *Intercultural Philosophy*. Lanham – Boulder – New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1998. *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 [*Japán politikai eszmetörténet*]. *Maruyama Masao shū* 丸山眞男集 5. Tōkyō: Iwanami.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1995. „Chōkokkashugi no ronri to shinri” 「超国家主義の論理と心理」 [„Az ultranacionalizmus logikája és lélektana”]. In: *Maruyama Masao shū* 丸山眞男集 3. Tōkyō: Iwanami, 17–36.
- Maxey, Trent E. 2013. *The “Greatest Problem”. Religion and State Formation in Meiji Japan*. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Asia Center – Harvard Univ. Press.
- Mine Hideki 嶺秀樹 2011. „Nishida tetsugaku to Kanto” 「西田哲学とカント」 [„Nishida filozófiája és Kant”]. In: *Nihon Kanto kenkyū* 12. *Kanto to Nihon no tetsugaku*. 日本カント研究 12. カントと日本の哲学. [*Japán Kant-kutatás 12. Kant és a japán filozófia*]. Matsudo: Risōsha, 41–57.
- Morikawa Takemitsu 2013. *Japanizität aus dem Geist der europäischen Romantik. Der interkulturelle Vermittler Mori Ōgai und die Reorganisierung des japanischen 'Selbstbildes' in der Weltgesellschaft um 1900*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Niikura Takahito 新倉貴仁 2009. *Nashonarizumu no chishikijin. Fukuzawa Yukichi to kōseisuru chikara* 「ナショナリズムの知識人—福沢諭吉と構成する力」 [„A nacionalista értelmiségi. Fukuzawa Yukichi és az alkotó erő”]. *Nenpō Shakaigaku Ronshū* 年報社会学論集 22: 56–67.
- Nitzschke, Heinz 1932. *Die Geschichtsphilosophie Lorenz von Steins. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. *Historische Zeitschrift, Beihefte* 26. Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH.

- Noda Matao 1955. „East-West Synthesis in Kitarō Nishida.” *Philosophy East and West* 4.4: 345–359.
- Nozaki Toshirō 野崎敏郎 2002. „Kāru Ratogen to Sakatani shiron” 「カール・ラートゲンと坂谷史論」 [„Karl Rathgen és Sakatani történeti értekezése”]. *Bukkyō Daigaku Sōgōkenkyū Kiyō* 9: 1–22. archives.bukkyo-u.ac.jp/rp-contents/SO/0033/SO00330L017.pdf (Utolsó elérés: 2017.06.18.)
- Papp Melinda 2016. „Some Reflections on the Use of the Concepts of ‘Religious Consciousness’, ‘Faith’, and ‘Religion’ in the Cultural Context of Japan.” In: Hamar Imre, Takami Inoue (eds.) *Faith in Buddhism*. Budapest: ELTE Buddhizmus-kutatás Központja, 205–218.
- Rickett, W. Allyn 2001. „Introduction.” In: *Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, Vol. 1 (Revised ed.)*. Ford., bev., jegyz.: W. Allyn Rickett. Boston: Cheng & Tsui, 3–48.
- Soós Sándor 2013. *A zen mint filozófia, illetve a zen buddhizmus mint tudati háttér fogalmának vizsgálata Nisida Kitarō Dzen no Kenkjū című írásának szemelvényei alapján*. (Doktori értekezés, Debreceni Egyetem BTK) https://terebess.hu/zen/mesterek/Soos_Sandor_Ertekezes.pdf (Utolsó elérés: 2017.06.18.)
- Suares, Peter 2011. *The Kyoto School’s Takeover of Hegel. Nishida, Nishitani and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, UK: Lexington Books (Rowman & Littlefield Publ. Inc.).
- Szabó Balázs 2010. „Shushigaku – A Tokugawa Japán »hivatalos« filozófiája.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2.1: 135–144.
- Szabó Balázs 2014. „Idegenek a láthatáron: Tokugawa Nariaki felirata a shōguni kormányhoz 1853-ban.” *Távol-keleti Tanulmányok* 6.1–2: 137–158.
- Szabó Balázs 2016. *Test és tudat. A japán harcművészeti filozófia hajnala*. Debrecen: Torii.
- Takó Ferenc 2013. „Leibniz Kínája”. In: Gellérfi Gergő, Hajdú Attila (szerk.) *Eötvözet II. Az Eötvös József Collegium és az Eötvös Loránd Kollégium II. közös bölcsészkonferenciáján elhangzott előadások*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Eötvös Loránd Kollégiuma, 136–149.
- Takó Ferenc 2015. „Distinguishing Names – Identifying Reigns: The Role of Ten/Tian in Ogyū Sorai’s Bendō and Benmei.” In: Melinda Papp (ed.) *Encounters with Japan. Japanese Studies in the Visegrad Four Countries*. Budapest: ELTE University Press – Eötvös Loránd University, 223–253.
- Takó Ferenc 2016. „A mozdulatlan elmozdítása. John Stuart Mill Kína-képéről”. In: Doma Petra, Takó Ferenc (szerk.) „Közel, s Távol” IV. – *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból, 2014*. Budapest: Eötvös Collegium, 229–247.
- Takó Ferenc 2017. „Fordítva. Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok »japanizációja« a korai Meiji érában.” *Távol-keleti Tanulmányok* 9/2: 151–187.
- Tobin, Joseph J. 1992. „Domesticating the West.” In: J. J. Tobin (ed.) *Remade in Japan: Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*. New Haven: Yale University Press, 1–41.

- TSHJ 2013: *Tetsugaku shisō honyakugo jiten* 哲学・思想翻訳語事典 [Filozófiai és eszmetörténeti fordítási terminusok enciklopédiája]. Ishizuka Masahide 石塚正英, Shibata Takayuki 柴田隆行 ed. Tōkyō: Ronsōsha.
- Várnai András 1973. *Az európai Ázsia-kép történeti alakulása a keleti utazások megindulásától a felvilágosodás koráig, a felvilágosodás Ázsia-elméletei – különös tekintettel Kínára.* (Doktori disszertáció, ELTE Bölcsészettudományi Kar).
- Várnai András 2010. „Az »egyenest nevek« és a »nemes ember« egyenestége. Konfúciánus nyelvértelmezés és értékelmélet.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2.2: 3–26.
- Várnai András 2015. „Leibniz Kína-képe.” *Magyar Filozófiai Szemle* 59.1: 78–102.
- Weidtmann, Niels 2016. *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege.* Tübingen: A. Francke Verlag.
- Yamaguchi Seiichi 山口誠一 2011. „Fenorosa kōgi »Tetsugakushi« shinshiryō wo megutte – Gedanke (shisō) no mondai” フェノロサ講義「哲学史」新資料をめぐって – Gedanke (思想)の問題」 [„Fenollosa »Filozófiatörténet« előadásainak új forrásairól – A Gedanke (gondolat) problémája”]. *Hōsei Daigaku Bungakubu Kiyō* 法政大学文学部紀要 63: 1–14.
- Yamaguchi Seiichi 2015. „Fenollosas Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – Hegel.” In: Yoichi Kubo, Seiichi Yamaguchi, Lothar Knatz (ed.): *Hegel in Japan. Studien zur Philosophie Hegels.* Wien: Lit, 209–222.
- Yanabu Akira 柳父章 2001. „Goddō” wa kami ka jōtei ka 「ゴッド」は神か上帝か [Kami vagy Shangdi-e „God”?]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Zentai Judit Éva 2015. „A tradicionális kínai és az európai koncepciók egyidejű alkalmazása a japán orvostudományban és anatómiában.” *Kaleidoscope. Művelődés-, Tudomány- és Orvostörténeti Folyóirat* 2015:11: 12–22.